



Le wahhabisme à Abidjan

Marie Miran-Guyon

► To cite this version:

Marie Miran-Guyon. Le wahhabisme à Abidjan. J-L Triaud. Islam et Sociétés au Sud du Sahara, MSH, pp.5-74, 1998. halshs-01062687

HAL Id: halshs-01062687

<https://shs.hal.science/halshs-01062687>

Submitted on 10 Sep 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LE WAHHABISME À ABIDJAN : DYNAMISME URBAIN D'UN ISLAM RÉFORMISTE EN CÔTE D'IVOIRE CONTEMPORAINE (v. 1960-1996)*

Marie Miran**

(article paru dans *Islam et Sociétés au Sud du Sahara*, n° 12, décembre 1998 : 5-74)

Minoritaire et marginalisé au sein des sociétés musulmanes locales aux alentours des indépendances, le mouvement dit "wahhabite" semble avoir gagné du terrain et de l'influence au cours des dernières décennies à travers de vastes régions de l'Afrique de l'Ouest en général et de Côte d'Ivoire en particulier. Pourtant, relativement peu de recherches ont porté leur attention sur l'évolution de cette mouvance islamique à la suite de son âge d'or à la fin de la période coloniale.¹ Par ailleurs, alors qu'il y a floraison d'études sur les sociétés musulmanes africaines d'aujourd'hui, le cas de la communauté ivoirienne reste largement inexploré² et nos connaissances sur son histoire socio-politique contemporaine demeurent très limitées.³ A la lumière de ces zones d'ombre, cette étude se propose d'explorer et de discuter les développements que connut le wahhabisme en Côte d'Ivoire au fil des trois dernières décennies, en plaçant l'accent sur le contexte particulier de la ville d'Abidjan qui nous sert de cas d'étude. Ainsi espérons-nous contribuer, aussi modestement soit-il, à l'élargissement de nos connaissances sur l'historiographie islamique de l'Afrique de l'Ouest. D'autres recherches sur d'autres localités ivoiriennes seraient les bienvenues qui permettraient de construire une image plus complète et plus nuancée du wahhabisme en Côte d'Ivoire contemporaine.

Nous avons suivi au cours de cette recherche une approche éminemment historique, en dépit du fait que nous traitons de l'histoire du temps présent si bien que le manque de recul sur certains événements récents est problématique. En aucun cas ne prétendons-nous donc faire un tour exhaustif de la question wahhabite. Par exemple, quoique la dimension sociale de la communauté wahhabite ait été explorée, il ne fait aucun doute qu'une enquête de type anthropologique aurait pu fournir de plus amples informations sur la vie des familles et leurs réseaux, sur les relations entre générations et entre sexes ou encore sur le phénomène des conversions à l'Islam par le truchement du wahhabisme. Nous n'avons pas fait d'enquêtes non plus dans les milieux et sur les réseaux commerçants en tant que tels. De plus, nous ne nous attardons guère sur la

* Une version antérieure de ce papier a été présentée à la conférence de l'"African Studies Association" qui s'est tenue à Columbus, Ohio, du 13 au 16 novembre 1997. Nous tenons à remercier chaleureusement pour leurs conseils toujours utiles les professeurs Jean-Louis Triaud, David Robinson, Robert Launay ainsi que Michel Abitbol et Mordechai Tamarkin. Les faiblesses de l'article restent toutefois les nôtres. Les recherches pour cet article s'inscrivent dans notre travail de thèse sur l'histoire socio-politique des communautés musulmanes d'Abidjan, v. 1960-1996.

** Michigan State University.

¹ Seules quelques rares études ont en effet été consacrées au wahhabisme en Afrique francophone à l'époque post-coloniale, à l'exception du cas du Mali, sur lequel nous disposons de plus amples informations. Pour deux recherches récentes sur le Mali, voir Zahrer (1995) et Hock (1998).

² Seuls quelques rares chercheurs travaillent à présent sur les communautés musulmanes de Côte d'Ivoire contemporaine, parmi lesquels les anthropologues Robert Launay (sur Korhogo; voir 1992) et M. N. LeBlanc (sur Bouaké; voir 1996).

³ Parmi les rares études, voir Delval (1980 et 1981), Yacoob (1980 et 1986) et Haïdara (1988).

description de la doctrine wahhabite, à la fois parce qu'elle a été richement présentée ailleurs⁴ et parce que nous n'avons pu rencontrer d'éminent théologien wahhabite à Abidjan qui aurait pu nous permettre de jauger d'éventuels changements dogmatiques intervenus depuis l'époque de son introduction dans la sous-région.

Cette étude se place donc résolument dans le cadre de la discipline historique, principalement en raison de ses sources et de sa méthodologie. Elle se base essentiellement sur des documents d'archives fort abondants et jusque là non exploités, conservés par le Ministère ivoirien de l'Intérieur, en charge des associations religieuses et laïques.⁵ Ces documents couvrent la majeure partie de la période étudiée (v. 1954-1988). Bien que peut-être incomplètes - des papiers hautement confidentiels pourraient être stockés ailleurs -, ces archives documentent avec une grande richesse de détails un certain nombre de problèmes relatifs à l'association wahhabite nationale, comme par exemple sa dispute interne en 1981 sur laquelle nous disposons de rapports et d'une correspondance quasi-hebdomadaires. Nous avons choisi de citer de larges extraits de ces documents, sans en modifier ni l'orthographe ni la grammaire, à la fois pour en présenter la nature et parce qu'ils permettent l'ébauche d'une analyse du discours musulman, les wahhabites ayant eux-mêmes volublement couché sur papier leurs griefs et leurs visions sur un certain nombre de choses. Par ailleurs, ce travail s'appuie encore sur une enquête de terrain d'une durée de trois mois menée à Abidjan en 1996, au cours de laquelle nous avons pu nous entretenir assez librement avec des imams wahhabites locaux, des responsables du mouvement wahhabite et des professeurs de medersa. Quant à l'aspect méthodologique, on pourrait dire que la perspective de notre recherche en général est plus interprétative que théorique. Cette étude aborde à la fois l'évolution interne du mouvement et l'histoire des relations du wahhabisme avec la communauté musulmane ivoirienne en son entier, qui sont envisagés dans une relation dialectique. Parallèlement, ce travail considère encore la façon dont certaines évolutions propres au wahhabisme s'inscrivent dans le cadre de l'histoire globale de la société et de l'Etat ivoiriens post-coloniaux.

Une précision s'impose enfin sur la terminologie employée. C'est l'administration coloniale française qui la première fit usage du terme "wahhabisme", adapté du nom du théologien arabe du 18ème siècle Muhammad Ibn Abd al-Wahhab, en qui elle voyait la principale source d'inspiration des nouveaux réformistes ouest-africains. Bien que ces derniers ne renient pas cette filiation, ils se sont toujours opposés à cette appellation qu'ils taxent d'impropre et de trompeuse, puisqu'elle fait référence à un attribut réservé à Dieu. Les autres musulmans par contre ont largement repris cette désignation, à laquelle ils ont donné une connotation plutôt péjorative. Reste que l'emploi du terme "wahhabisme" s'est finalement généralisé par commodité dans la littérature académique, sans implication d'ailleurs d'un strict conformisme entre les différents mouvements wahhabites de par le monde. Quoi qu'il en soit, en Côte d'Ivoire, les réformistes en question se sont eux-mêmes appelés "orthodoxes" dans les années 1970 (alors que ce sont leurs opposants qui ont été catalogués de la sorte au

⁴ Kaba, 1974, pp. 21-45 et 95-133.

⁵ La République de Côte d'Ivoire étant un Etat laïc, il n'y a pas de Ministère des Cultes. Le Ministère de l'Intérieur (ci-après abrégé en "MI") conserve tous les documents relatifs aux associations religieuses ou autres ainsi qu'aux églises, quand elles sont officiellement reconnues. Dans cette étude, nous faisons principalement référence aux dossiers se rapportant à l'association wahhabite nationale ("Association des musulmans orthodoxes de Côte d'Ivoire" ou AMOCI, devenue "Association des musulmans sunnites de Côte d'Ivoire" ou AMSCI). Ni les dossiers, ni les documents qu'ils contiennent ne sont catalogués, étant toujours en usage auprès de l'administration. Pour distinguer une lettre ou un rapport particulier, nous fournissons donc à la place le nom de l'auteur ou du service en charge, le destinataire, ainsi que la date. Lorsque nous faisons référence à un sujet plus large, sur lequel on dispose de plus de deux ou trois documents, nous ne donnons que le nom du dossier en question.

Soudan français puis au Mali contemporain)⁶, puis par la suite "sunnites", d'après l'expression arabe "*Ahl al-Sunna*" ou "communauté des gens de la Sunna", qui semble aujourd'hui le nom le plus courant adopté par les wahhabites d'Afrique de l'Ouest. Or ces deux appellations ne posent pas moins problème, puisqu'elles impliquent que seuls les "orthodoxes" ou "sunnites" sont sur le droit chemin de l'Islam voire sont les seuls véritables musulmans, ce qui rentre bien dans le credo wahhabite mais n'est certainement pas une considération du ressort du chercheur. Faute d'alternative claire et toutes précautions prises quant aux implications idéologiques des différents vocables, nous employerons finalement dans ce papier les appellations "wahhabite", "orthodoxe" et "sunnite" comme simples synonymes. Ces wahhabites ayant aussi des traits extérieurs caractéristiques comme leur façon de se vêtir et surtout leur manière de prier les bras repliés sur la poitrine comme cela se fait en Arabie Saoudite, on les surnomma aussi les "bras croisés". A l'inverse, tous les autres musulmans, sans considération de leurs différences réciproques, furent uniformément appelés "traditionnalistes" ou "bras ballants". Nous employerons également ces termes, qui n'ont aucune validité intrinsèque et ne font sens que par référence au contexte wahhabite.

SURVOL HISTORIQUE ET ÉVOLUTION DU WAHHABISME EN CÔTE D'IVOIRE AUX LENDEMAINS DE L'INDÉPENDANCE (DU MILIEU DES ANNÉES 1940 À LA FIN DES ANNÉES 1960)

Mouvement religieux puritain proposant une interprétation scripturaliste et anti-soufie de l'Islam, le wahhabisme fut à l'avant garde du renouveau réformiste, de style moderniste, tel qu'il se développa au cours des deux dernières décennies de l'ère coloniale dans les régions à prédominance Malinké/Dioula de l'Afrique Occidentale Française, à savoir certains secteurs du Burkina-Faso, de la Côte d'Ivoire, de la Guinée et du Mali actuels. Bien que l'influence de ses idées se soit sans doute exercée dès avant cette période, il est généralement reconnu que l'introduction dans la région du dogme et des pratiques propres au wahhabisme remonterait aux alentours de 1945-46. C'est à partir de ce moment-là en effet qu'El Hadj Tiékodo Kamagaté, de retour d'un séjour de sept ans passés à la Mecque, commença en pionnier à prêcher le nouveau message, d'abord à Bouaké et dans ses environs puis dans d'autres centres urbains de la zone de savane.⁷ La présence d'autres prêcheurs wahhabites en Côte d'Ivoire, plus ou moins influents et tous liés à Tiékodo, est alors attestée à Séguéla et dans quelques villages alentours.⁸ Ce n'est toutefois qu'après le retour des premiers diplômés de l'université d'Al-Azhar du Caire, au tournant des années 1950 et principalement sur Bamako, que le wahhabisme ne prit véritablement son essor et commença à se structurer. Al-Azhar et le pèlerinage à la Mecque, lequel voyage était parfois combiné sur place avec des études religieuses⁹, représentent de fait les deux principales sources de contact et d'influence du monde musulman dit "central" sur les jeunes réformistes ouest-africains.

⁶ Brenner, 1993, p. 61. Delval explique que "Les responsables de l'Association {AMOCI, fondée en 1976} avaient retenu le titre d'"Orthodoxes", traduction du mot arabe "Hannafia" qui qualifie dans le Coran la religion pratiquée par Abraham, pour bien souligner leur intention de suivre l'Islam selon le Coran et la tradition du Prophète". Delval, 1980, pp. 56-57.

⁷ Kaba, 1974, pp. 32-33 ; Beyries, 1956, pp. 22-23. Tiékodo Kamagaté est décédé soit en 1954 (Delval, 1980, p. 53), soit en 1957 (Triaud, 1971, p. 392). Cette section repose principalement sur des informations tirées de l'ouvrage de Kaba.

⁸ Lecomte, 1953, pp. 18-20 et archives MI, dossier sur la région de Sifié.

⁹ Abd al-Rahman al-Ifriqi de l'institut Dar al-Hadith de Médine fut l'un des avocats les plus influents du wahhabisme auprès des pèlerins ouest-africains à cette époque : Triaud (1986).

Quelqu'importantes que furent les différences entre wahhabisme et islam "traditionnaliste" en terme de rituels, comme la position des bras au cours de la prière, la distinction essentielle entre ces deux approches de l'Islam apparaît s'articuler véritablement autour de la question des confréries et tout particulièrement de la figure emblématique du marabout. Les deux sont en effet critiqués sans concession par la doctrine wahhabite qui y voit des innovations (*bid'a*) non sanctionnées par le Coran ou les Hadith. Ils seraient d'autant plus condamnables que se seraient imposés en toute imposture comme intermédiaires entre Dieu et le fidèle et sont confondus de sorte à un parasitisme social. Bien que ni la Tidjaniyya ni la Qadiriyya n'aient été de puissantes structures sociales en Côte d'Ivoire, ces attaques furent perçues par la majorité musulmane, non sans raison, comme sapant dans son ensemble l'ordre social et religieux traditionnel tel qu'il imprégnait la vie quotidienne des musulmans depuis des siècles, enjeu pour lequel bon nombre se montrèrent prêts à se jeter dans la bataille. De façon significative, la compétition entre traditionnalistes et wahhabites devait porter sur la définition de l'autorité spirituelle légitime - reposant soit sur les coutumes locales soit sur une prétendue "orthopraxis" - et par extension, sur le leadership communautaire. Dans le même temps, les wahhabites remettaient en question les voies traditionnelles de transmission du savoir religieux et créèrent de nouvelles écoles islamiques, appelées medersa-s (*madrasa*) ou "écoles franco-arabes". La religion et la langue arabe y étaient enseignées aux côtés de diverses disciplines profanes, méthodes pédagogiques modernisées contrastant avec celles des vieilles écoles coraniques à l'appui.

La diffusion du wahhabisme eut lieu à un moment où les perturbations affectant les sociétés traditionnelles locales s'étaient amplifiées sous le coup d'une intensification des processus d'urbanisation et d'immigration après la seconde guerre mondiale. Dans le contexte d'une société en plein bouleversement, le credo wahhabite attira surtout de riches marchands à qui il fournissait une idéologie anti-cléricale et bourgeoise sur mesure, pour reprendre la formulation de Jean-Loup Amselle¹⁰, leurs enfants bénéficiant en outre du système éducatif réformé. La doctrine sunnite, se voulant strictement égalitaire, attira également une proportion non négligeable de nouveaux convertis à l'Islam ainsi que des personnes de basses extractions sociales ou de statut casté, désireuses de se libérer du joug de la tradition. Il reste que dans l'ensemble, et sur ce point il semble qu'il y ait consensus entre chercheurs, le wahhabisme se présentait, pour citer Nehemia Levtzion, "as the creed of a class that thought to preserve its privileged status".¹¹ La constante prédominance de nouveaux riches - commerçants, transporteurs ou autres entrepreneurs -, au sein de cette communauté est attestée par les anthropologues qui l'ont approchée : Amselle pour Bamako, qui remarquait que ce n'est qu'au milieu des années 1980 que le mouvement commença à recruter des membres au sein de la jeunesse urbaine défavorisée, lesquels restaient toutefois étroitement dépendants des marchands chez qui ils étaient généralement employés ; Richard Warmes pour Sikasso et Robert Launay pour Korhogo.¹² Ce constat apparaît s'appliquer également au cas de Bouaké. Ces observations convergentes sont d'autant plus dignes d'attention que la communauté wahhabite d'Abidjan diffère de ce modèle de façon assez marquée, comme il sera présenté par la suite.

L'implantation des communautés wahhabites se fit sans surprise le long des principales routes et voies ferrées de Côte d'Ivoire et du Mali, desservant les cités coloniales d'Abidjan, Bouaké, Bobo Dioulasso et Bamako. Le commerce de la noix de cola rend compte en outre de l'installation de groupements dans les centres commerciaux de Man, Gagnoa et Anyama. Au cours des années 1950, la plupart de ces

¹⁰ Amselle (1985).

¹¹ Levtzion, 1986, p. 23.

¹² Amselle (1985), Warmes (1992) et Launay, 1992, pp. 88-89.

localités connurent des escarmouches qui parfois dégénèrent en rixes opposant les adeptes wahhabites à la majorité traditionnaliste, assurée pour sa part du soutien de l'administration coloniale française. Pour la seule Côte d'Ivoire, la confrontation la plus notable eut lieu à Bouaké, où la communauté wahhabite était relativement importante, au point qu'un des leurs, El Hadj Kabiné Diané (1928-92), originaire de Kankan, avait été à 25 ans nommé imam de la grande mosquée du vendredi, soit en août 1951¹³ soit en 1952.¹⁴ Ismaïl Haïdara, faisant appel aux souvenirs d'un des principaux protagonistes de la dispute, propose une version peu connue des incidents :

"En 1952, quand l'Imâm intérimaire Bélé Koyta fut révoqué (parce qu'il était borgne), sur l'insistance des jeunes qui avaient le soutien des Tagba (bras-croisés et anciens partisans d'El Hadj Tiékoro Kamagaté), le jeune puritain-réformiste devint le grand Imâm de Bouaké. En 1952, il accepte le compromis de prier les bras allongés à la demande des notables et surtout d'Ibrahima Kaba. En 1953, un vendredi, l'Imâm affirme que les balafres n'iront pas au paradis. Or les Tagba (frais convertis de la région de Sikasso) sont balafres. Ils se retournent contre lui."¹⁵

L'un de nos interlocuteurs wahhabites, qui fut aussi témoin de la scène, en avait une mémoire différente, rapportant le refus inopiné du commerçant guinéen Ibrahima Kaba de prier dorénavant derrière un imam qui "croiserait les bras".¹⁶ Il aurait eu suffisamment d'influence pour faire se rallier à lui une majorité de fidèles et il y eut échange de coups avec les wahhabites. Quoi qu'il en soit, les autorités coloniales durent intervenir, apparemment par le truchement de Marcel Cardaire¹⁷, mais elles ne parvinrent pas à faire se réconcilier les deux parties. Notre interlocuteur raconte encore que la mosquée fut fermée par la police pendant huit mois en 1952, mais l'information n'est confirmée nulle part ailleurs. Avec l'aide de Félix Houphouët-Boigny, alors député à l'Assemblée constituante, un compromis fut mis au point : El Hadj Azoumana Sylla était nommé imam de la mosquée centrale et El Hadj Baboudou Touré, un wahhabite mais aussi une figure fort respectée des traditionnalistes, son adjoint (*naib*).¹⁸ Plus aucune escarmouche de ce genre ne fut par la suite déplorée à Bouaké. Pendant les jours de la semaine, Baboudou Touré était également l'imam d'une petite mosquée wahhabite de quartier, mais les vendredis et les jours de fête islamique, tous les musulmans de la ville se retrouvaient à la mosquée centrale pour prier en assemblée. Les deux guides religieux étaient toujours en poste près de deux décennies plus tard. D'autres disputes entre wahhabites et traditionnalistes, quoique de moindre ampleur, se produisirent également à Gagnoa en 1956, à Treichville-Abidjan en 1958, dans un petit nombre de villages autour de Sifié (préfecture de Séguéla) entre 1957 et 1959 et à Man entre 1959 et 1962.¹⁹ A l'aube des années 1960, la violence verbale et physique qui attestait de profondes divisions au sein de la communauté musulmane s'était complètement dissipée. A l'exception de deux cas isolés, l'un à Anyama en 1968, où neuf planteurs et manœuvres maliens originaires de Sikasso attirèrent l'attention des autorités ivoiriennes à la suite de leur refus de prier avec les autres, l'autre à Tingréla en 1969, où la police prit note de tensions diffuses au sein de la majorité musulmane, prête

¹³ Cardaire, 1954, p. 132.

¹⁴ Haïdara, 1988, p. 284 et Triaud, 1971, p. 380.

¹⁵ Haïdara, 1988, p. 284. Son informateur est l'imam Al Hajj Baboudou Touré, qui avait également été interviewé par Triaud en 1969 (Triaud, 1971, pp. 390-391).

¹⁶ Entretien avec Adama Koné, Adjamé-Abidjan, 10 octobre 1996.

¹⁷ Haïdara, 1988, p. 285.

¹⁸ Triaud, 1971, p. 393 et Haïdara, 1988, pp. 285-86, se référant visiblement à la version de Triaud.

¹⁹ Sur Gagnoa : Lewis, 1970, pp. 314-320. Sur Treichville : archives MI, lettre d'El Hadj Boubacar Soco {Sakho?} au Ministre de l'Intérieur, 14 février 1958 ; note pour le Ministre de l'Intérieur, 15 février 1958 ; lettre du marabout Mamadou Koné au chef du Bureau politique, 16 février 1958. Sur Sifié : archives MI, dossier sur la région de Sifié. Sur Man : archives MI, lettre du Commandant de Cercle de Man au Premier Ministre, 31 mars 1960.

à expulser les wahhabites de la mosquée du lieu pour s'obstiner à prononcer "Amen" à haute voix, plus aucun incident de la sorte ne fut enregistré en Côte d'Ivoire jusqu'au début des années 1970.²⁰

En 1951 à Bamako, les jeunes wahhabites s'étaient organisés entre une structure communautaire flexible, la Société "*Subbanu al-Muslimin*", dont la présence sur le sol ivoirien est incertaine. Etant donné que plusieurs leaders wahhabites soudanais avaient trouvé refuge dans des villes ivoiriennes de 1951 à 1957, en particulier El Hadj Kabiné Kaba à Bouaké, on peut supposer que l'association s'y fraya aussi son chemin. Avec une idéologie pro-arabe et ouvertement opposée au régime colonial sur un plan politique, l'engagement de nombreux wahhabites dans la lutte nationaliste pour l'indépendance aux côtés du Rassemblement démocratique africain (RDA) s'accrut vers le milieu des années 1950. C'est dans ce contexte que les wahhabites rejoignèrent en masse l'Union culturelle musulmane (UCM) à l'occasion de son premier congrès fédéral tenu à Dakar en décembre 1957, ralliement qui semble avoir donné à l'association un nouvel élan et à la communauté wahhabite une organisation bien plus efficace. (A l'origine, l'UCM avait été fondée en 1953 par des réformistes sénégalais sous la houlette de Cheikh Touré. Une branche officieuse avait ensuite été créée à Abidjan en 1954 par deux tidjanis modernistes, El Hadj Boubacar Sakho et El Hadj Tidjane Bâ, qui devaient s'en distancer rapidement à la suite de l'intrusion tapageuse d'éléments wahhabites provocateurs).²¹ Anticipant le congrès de décembre, les wahhabites de Côte d'Ivoire entreprirent des démarches auprès des autorités territoriales pour l'obtention de la reconnaissance officielle de leur association, qui fut enregistrée le 19 novembre 1957.²² L'UCM-Côte d'Ivoire était une section du mouvement basé à Dakar, dont le siège était situé à Treichville-Abidjan. 250 personnes assistèrent à son assemblée constituante et parmi les 12 membres du bureau, sept étaient commerçants et deux enseignants.²³ Des branches furent établies à Bouaké par Kabiné Diané le 12 janvier 1958 et à Anyama par Sanoussi Haidra le 29 avril 1958.²⁴

Les tensions grandissantes entre la Côte d'Ivoire et la Guinée, encore aggravées après le refus de ce dernier pays d'adhérer à la Communauté en 1958, eurent un impact négatif sur l'UCM-CI du fait qu'une proportion importante de ses leaders étaient d'origine guinéenne, au premier chef desquels le président de l'association lui-même, Noumouké Daffé.²⁵ De plus, le mouvement se trouva fortement contesté à Treichville par les non-wahhabites : les mosquées dites Sénégalaise et Dioula, assez librement affiliées aux confréries locales, furent en effet le théâtre de violentes altercations. Des événements non clarifiés s'en suivirent, apparemment des élections non démocratiques au sein de l'association, puis des désordres. Après l'intervention des forces de l'ordre, l'UCM-CI était suspendue. Elle refit surface assez rapidement en 1961 après l'indépendance, mais son profil avait dans l'intervalle changé de façon spectaculaire. Comme en témoignent des documents sur l'assemblée extraordinaire convoquée le 14 septembre 1961 en vue de créer une nouvelle association nationale pour répondre aux changements intervenus sur le plan politique, l'UCM-CI se révélait être désormais

²⁰ Sur Anyama : archives MI, lettre du sous-préfet d'Anyama au préfet d'Abidjan, 8 novembre 1968. Sur Tigréla : archives MI, note de la Sûreté Nationale, 24 janvier 1969.

²¹ Delval, 1980, p. 47 et entretien avec Boubacar Sakho et Tidjane Bâ, Treichville-Abidjan, 3 et 8 septembre 1996. Tidjane Bâ nous raconta qu'il s'était lié d'amitié avec Cheikh Touré à l'institut Ben Badis de Constantine où ils avaient étudié ensemble.

²² Archive MI, récépissé d'enregistrement de l'association n° 2675/I/CAB (dossier UCM).

²³ Archives MI, lettre de la direction de l'UCM et rapport de l'assemblée au gouvernement de la Côte d'Ivoire, 22 juillet 1957 ; statuts et liste des membres du bureau exécutif, n.d.

²⁴ Archives MI, note du commissaire de police de Bouaké, 12 janvier 1958 et note des services de la subdivision de Bingerville au Ministre de l'Intérieur, 16 juillet 1958.

²⁵ Pour un bref compte-rendu de l'engagement de certains membres de l'UCM à propos de la question guinéenne, voir Froelich, 1962, p. 291.

dominée par des personnalités "traditionnalistes", et majoritairement ivoiriennes de nationalité. Son nouveau président, El Hadj Béma Coulibaly, était un qadiri qui ne faisait pas mystère de son mépris pour les wahhabites ; le préposé aux affaires éducatives, Tidjane Bâ, était un Cheikh tidjani influent de la famille d'El Hadj Oumar ; les imams des grandes mosquées d'Abidjan étaient inscrits au titre de membres honorifiques de même que le notable hamalli et proche collaborateur du président Houphouët-Boigny, Amadou Hampâté Bâ, sans compter encore un représentant officiel du gouvernement, Mamadou Coulibaly.²⁶ Manifestement, ce changement ne pouvait que satisfaire le chef de l'Etat ivoirien, catholique de confession, dont la préférence personnelle allait plutôt pour les formes de l'islam traditionnel et la gente des marabouts. Bien qu'on trouvât encore des adhérents wahhabites au sein de la nouvelle UCM, le wahhabisme en tant que tel était dorénavant dépourvu d'organisation représentative propre en Côte d'Ivoire. Lorsque les escarmouches avec les traditionnalistes reprirent dans les années 1970, les autorités politiques dénièrent à l'UCM le droit d'exercer tout arbitrage en raison de son parti-pris. Le wahhabisme apparaissait alors privé de tout soutien.²⁷

A compter de l'indépendance et tout le long des années 1960 jusqu'au début des années 1970, on observe un certain repli du wahhabisme en Côte d'Ivoire. Nombreuses furent les figures proéminentes du mouvement d'origine étrangère qui regagnèrent leurs patries nouvellement indépendantes. Parallèlement, le nombre des étudiants ivoiriens inscrits à Al-Azhar chuta brusquement d'un peu plus de 110 par an en moyenne entre 1953 et 1957 aux alentours de 10 seulement entre 1958 et 1963²⁸, décapitant à terme l'élite wahhabite éduquée du pays. La communauté sunnite, toute informelle qu'elle était, adoptait de fait un profil bas privilégiant la discrétion et menait une vie plus ou moins isolée du reste de la société musulmane. Bien qu'il soit difficile d'apprécier l'ampleur de sa diffusion, le mouvement semble avoir continué à se propager lentement. Les multiples communautés dispersées sur l'ensemble du territoire étaient plus ou moins liées les unes aux autres, avec Bouaké comme centre principal du réseau wahhabite au cours de cette période. Jusqu'à ce jour, Bouaké demeure de fait la ville qui peut se prévaloir de la plus grande concentration d'institutions éducatives supérieures wahhabites dans le pays, non égalée même à Abidjan. C'est Kabiné Diané, formé à Kankan, qui aurait fondé la toute première école wahhabite de la région, la "Madrasat Sunniyya", soit en 1948 soit en 1950.²⁹ Selon les dires d'un de nos interlocuteurs qui y étudia, l'école aurait compté 354 élèves en 1953.³⁰ Après le retour définitif de Diané en Guinée en 1958, la medersa fut d'abord confiée à Mohamed Camara, son assistant, puis changea de mains de nouveau en 1958 pour passer dans celles d'El Hadj Camara Mory Moussa, qui rebaptisa l'école "Dar al-Hadith" (enregistrée officiellement au Ministère de l'Intérieur en septembre 1961).³¹ D'origine

²⁶ Archives MI, lettre du secrétaire général de l'UCM, avec deux rapports sur l'assemblée extraordinaire du 14 septembre 1961 et sur la réunion du Comité exécutif du 26 novembre 1961, au Ministre de l'Intérieur, décembre 1962 ; liste des membres du bureau de l'UCM, n.d.

²⁷ Lors d'une réunion de l'UCM organisée pour discuter de la dispute de Danané (1972, voir ci-après), un membre affirmait, dans un geste destiné à contrôler les prêcheurs wahhabites, que "les marabouts ambulants sont les semeurs de trouble; ils sont pour la plupart des illétrés, et ils ne doivent plus être autorisés à faire des conférences publiques que sur présentation d'une autorisation délivrée par une commission spéciale de l'UCM". Archives MI, rapport de réunion de l'UCM au Ministre de l'Intérieur, 8 septembre 1972.

²⁸ Constantin et Coulon, 1979, p. 206.

²⁹ Pour 1948 : entretien avec Adama Koné, Adjamé-Abidjan, 10 octobre 1996. Pour 1950 : Haïdara, 1988, p. 284.

³⁰ Entretien avec Adama Koné, Adjamé-Abidjan, 10 octobre 1996. L'information qui suit se base essentiellement sur son récit.

³¹ Archives MI, décision n° 1698/I/CAB/AG du 19 septembre 1961 (dossier sur l'"Association des Enseignants Coraniques").

malienne, Mory Moussa avait étudié au Caire et c'est après un pèlerinage à la Mecque qu'il vint s'installer à Bouaké en 1947. Tous ceux qui l'ont approché le décrivent comme une personnalité fortement charismatique qui aurait largement contribué à l'expansion du wahhabisme en Côte d'Ivoire, et ce, en dépit de son faible niveau d'instruction.³² Un Tchadien en vadrouille qui fut un temps recruté comme professeur par le mouvement wahhabite au début des années 1970, explique comment le réseau éducatif était organisé :

"La medrassa de l'imam Mory Moussa entretient des relations étroites avec d'autres plus petites, éparpillées dans toute la Côte d'Ivoire. Elle est pour elles une école pilote et une "école Mère". On lui adresse souvent des élèves pour qu'ils complètent leurs études théologiques. En cas de besoin, elle envoie à ces petites écoles des enseignants. D'autre part, elle entretient des relations culturelles avec certains pays arabes comme l'Arabie Séoudite, la Libye, le Koweït et la Syrie. Ceux-ci accordent parfois des bourses, des fournitures scolaires et même lui envoient des professeurs. (...) Le programme scolaire {de la medrassa} est essentiellement religieux : le Coran, les Hadith et un peu de langue arabe".³³

L'instructeur tchadien fut lui-même envoyé à Soubré, une petite bourgade de la zone forestière, pour soutenir les efforts d'un ancien chrétien nouvellement converti à l'Islam et largement ignorant de la doctrine coranique, puis à Korhogo où la medersa locale dut se résoudre à recruter un professeur tidjani, payé par des fonds libyens, en raison du manque de personnel qualifié.³⁴ A Bouaké, en plus de la Dar al-Hadith, qui aurait compté entre 400³⁵ et 2000³⁶ élèves au milieu des années 1970 (et dont l'effectif actuel serait de 3000 étudiants)³⁷, deux autres écoles jouissaient encore d'un certain renom, les medersa-s Al-Maqasib et Al-Thaqafa, enregistrées officiellement par Oumar Doukouré en 1961 et Vacaba Soumahoro en 1969 (la correspondance entre nom de l'école et fondateur est toutefois sujette à caution).³⁸

Quant à Abidjan, la communauté wahhabite s'y organisait progressivement, soumise à l'influence non lointaine des guides spirituels de Bouaké. A la suite d'incessantes frictions entre les sunnites/membres de l'UCM et les autres musulmans résidants à Treichville, le quartier de plus grande concentration de mosquées monumentales dans la capitale, une situation qui en elle-même ne laissait guère de place aux nouveaux venus, les wahhabites finirent par désertir l'île de Petit-Bassam pour se regrouper dans le quartier populaire d'Adjamé, au nord du Plateau. Le site leur convenait aussi du fait de la présence des gares routière et ferrovière desservant le nord du pays et de sa proximité avec Anyama, le principal centre commercial colatier de Côte d'Ivoire. De fait, la communauté se développa tout particulièrement entre Adjamé et Anyama dans le quartier peuplé en pleine expansion démographique qu'était alors Abobo.

Fig. 1 - La croissance spatiale de la ville d'Abidjan (source : d'après *l'Atlas des modes d'occupation des sols, état 1989*, DCGTx, AUA, Abidjan, 1992 ; carte reprise de Dubresson, 1997, p. 258)

Entre 1958 et 1962, les fidèles wahhabites se retrouvaient pour prier dans la cour de la concession de la famille d'El Hadj Sidik Touré à Adjamé, qui avait été le

³² Entretien avec El Hadj Cissé Djiguiba, Cocody/Aghien-Abidjan, 7 octobre 1996 ; entretien avec Adama Koné, Adjamé-Abidjan, 10 octobre 1996. Voir aussi Abbakar, 1992, p. 44. (Nos remerciements aux Tubiana-s pour nous avoir indiqué et offert le récit autobiographique d'Abbakar).

³³ Abbakar, 1992, p. 26.

³⁴ Abbakar, 1992, pp. 27-31 et 37-45.

³⁵ Abbakar, 1992, p. 22.

³⁶ Entretien avec Adama Koné, Adjamé-Abidjan, 10 octobre 1996.

³⁷ *Fraternité-Matin*, 12 février 1992.

³⁸ Archives MI, décision n° 1517/I/CAB du 20 janvier 1961 ; décision n° 77/INT/AT du 16 janvier 1969 (dossier sur l'"Association des Enseignants Coraniques").

vice-président de l'UCM en 1957.³⁹ Touré dirigea également une petite école sunnite entre 1954 et 1957, que fréquentaient au moins deux figures proéminentes à venir de la future association nationale wahhabite, El Hadj Aboubacar Fofana et El Hadj Adama Koné.⁴⁰ Par la suite, un certain Ahmed Koné, disciple de Kabiné Diané, lança la "Madrasat Sunniyya" d'Adjamé sur le modèle de celle de Bouaké mais fonctionnant indépendamment, qui exista de 1958 à 1967. En 1962, un métis portugais-baoulé converti à l'Islam, alias El Hadj Konan Picard Boubacar, né à Grand-Bassam en 1923 et ouvrier de la compagnie ferrovière la RAN (Rail Abidjan-Niger)⁴¹, concéda gracieusement une partie du terrain de sa concession familiale à la communauté pour y construire une mosquée, qui fut la toute première mosquée sunnite d'Abidjan. En son honneur, la mosquée fut surnommée "mosquée Baoulé", bien que portant aussi le nom de "Masdjid Oumar Ibn Khatal" (les wahhabites sont les seuls musulmans en Côte d'Ivoire à donner systématiquement des noms à leurs mosquées, généralement des noms arabes). Le premier imam fut Ibrahim Sangara, remplacé par Ibrahim Traoré en 1968 ; tous deux étaient Maliens. Une medersa attenante à la mosquée fut également construite.

Telle était donc la situation au tournant des années 1960 : un ensemble plus ou moins connecté de communautés dispersées sur tout le territoire, principalement dans le sud, parfois de très petite taille, avec Bouaké comme centre principal et Abidjan comme centre émergent. Pour reprendre une description de Luc Moreau, qui vécut de nombreuses années en Côte d'Ivoire :

"Parmi les wahhabites africains deux courants se sont peu à peu dégagés. Un courant composé des éléments les plus éclairés s'associa aux autres milieux réformistes des villes. Un second courant était formé de petits commerçants que la réussite matérielle d'un personnage réputé wahhabite séduisait et qui cherchaient à partager sa bénédiction ; autour de lui naissait un foyer qui n'avait rien à envier aux confréries".⁴²

Outre les petits commerçants et aussi les petits planteurs, le groupe des nouveaux convertis devait faire grossir les rangs du wahhabisme. Si son importance d'un point de vue démographique reste difficile à évaluer, il ne fait guère de doute qu'il devait être loin d'être négligeable, étant donné le processus d'islamisation constant qu'a connu la Côte d'Ivoire et par suite l'élargissement général de la communauté musulmane ivoirienne au cours des trois dernières décennies.⁴³ Or les convertis et les membres de basses extractions sociales étaient de façon collective peu instruits et parfois tout à fait illétrés, et en l'absence d'une véritable élite lettrée locale, la formation spirituelle laissait souvent à désirer. Cette situation perdura avec la crise profonde que connaît toujours le système éducatif islamique dans le pays, et ce n'est pas une poignée de bonnes medersa-s à Bouaké qui eut pu faire la différence. Cet état des choses atteint un point tel qu'il se trouve que ce fut la jeunesse musulmane éduquée dans le système de type occidental qui devait reprendre plus tard le flambeau des idéaux réformistes dans le pays. En dépit de cette crise, les parents wahhabites restèrent parmi les plus réticents à envoyer leurs enfants dans les écoles gouvernementales. Cette situation engendra une fracture grandissante entre l'élite lettrée minoritaire, mieux nantie, et la

³⁹ Entretien avec quatre responsables de l'AMSCI, Adjamé-Abidjan, 10 octobre 1996.

⁴⁰ Entretiens avec Aboubacar Fofana, Plateau-Abidjan, 16 octobre 1996 et avec Adama Koné, Adjamé-Abidjan, 10 octobre 1996.

⁴¹ Les renseignements biographiques sont tirés des notices personnelles établies lors des enquêtes administratives portant sur les membres fondateurs de l'AMOCI : archives MI, enquêtes administratives, au Ministre de l'Intérieur, 13 avril 1976.

⁴² Moreau, 1982, p. 262.

⁴³ Il y aurait eu environ 15% de musulmans en Côte d'Ivoire vers 1960 (Trimingham, 1959, p. 233 et Cuoq, 1975, p. 214) contre 43% d'après des statistiques officielles en 1993 (Zanou, 1996, p. 49).

majorité plebéienne qui manquait de tout encadrement formel réel. Dans un contexte différent, Mervyn Hiskett observe aussi l'importance de l'élément populaire au sein de la communauté wahhabite de Koumassi au Ghana, ce qui contraste avec l'image sans doute plutôt propre aux zones de savane d'un groupe globalement favorisé socialement.⁴⁴

LA RÉSURGENCE DES CONFLITS ENTRE WAHHABITES ET TRADITIONNALISTES (1972-1975)

Au début de 1972 à Danané, une ville de l'ouest ivoirien aux abords de la Guinée (voir carte ci-après), un wahhabite passé jusque là inaperçu, El Hadj Lamine Diallo, décida brusquement de se dissocier de la communauté musulmane locale et de l'unique grande mosquée du lieu pour prier à sa façon avec un groupe de supporters dans un endroit différent. Ce geste provoqua confusion et désordres, la majorité traditionnaliste refusant avec véhémence cette scission publique. Dans cette petite ville et à la différence des grands centres urbains, il n'y avait jamais eu pour le meilleur et pour le pire qu'une seule mosquée du vendredi et la croyance voulait que la matérialisation des divisions de l'*umma* locale entraînerait une sorte de chaos divin. Les forces de police et les autorités administratives locales durent intervenir et les wahhabites furent invités à prier avec les autres au moins les vendredis et les jours de fête islamique (soit Ramadan et Tabaski, c'est-à-dire *Aid el-Kebir*), sans quoi leur local de prière et leur école seraient fermés pour cause de perturbation de l'ordre public. Nous citons ci-après un large extrait d'une lettre du préfet de Danané au Ministre de l'Intérieur à Abidjan, en date du 1er avril 1972, qui reflète bien la façon dont l'administration ivoirienne (re)découvrit la question wahhabite et aborda le problème initialement :

"Revenu de la Mecque depuis 1951, El Hadj Lamine Diallo a jusqu'au dernier Ramadan, toujours prié à la seule mosquée de Danané avec toute la communauté musulmane dont il est issu, sans distinction de secte. Mieux, il était le muezzin de cette mosquée. Mais pour des raisons inavouées et probablement pour des querelles de personnes, il s'aperçut brusquement que son appartenance à la secte des wahabites lui interdisait de prier derrière un Iman qui ne croisait pas les bras en priant, et entreprit de détourner une partie des fidèles qu'il faisait prier chez lui.

Informé de cette situation et afin de préserver l'unité au sein de la communauté musulmane déjà agitée par d'autres problèmes, je convoquai (sic) l'intéressé pour obtenir qu'il revienne sur sa décision en lui faisant entrevoir les conséquences de son attitude qui risquait de compromettre cette paix que nous avons réussi à instaurer ici au prix de mille efforts, et lui demandai (sic) d'accepter de prier seulement tous les vendredis, ainsi que les jours de Ramadan et Tabaski en compagnie de ses frères. Il me refusa cette concession alléguant qu'il commettrait un péché en acceptant de prier avec des gens qui pour lui, n'étaient pas de vrais musulmans.

Je lui exprimai (sic) ma surprise devant cette constatation qui venait très tardivement, notamment 21 ans après ! et le priai (sic) de reconsidérer sa décision. Il ne voulut rien comprendre, et, devant cet ostracisme qui risquait d'entraîner une perturbation de l'ordre public - il y a eu des précédents ailleurs - je pris la décision de fermer son école et lui interdis de recevoir du monde chez lui pour prier le vendredi".⁴⁵

Mis au courant par Diallo, El Hadj Yao Koum, un wahhabite d'Abidjan à l'influence grandissante, proposa son aide à l'administration pour trouver un compromis. Après des mois de tergiversation, l'imam wahhabite accepta finalement de retourner à la mosquée centrale. En conséquence, on lui accorda de diriger les prières chez lui pendant la semaine. Il saisit l'opportunité pour demander officiellement

⁴⁴ Hiskett (1980).

⁴⁵ Archives MI, lettre du préfet de Danané au Ministre de l'Intérieur, 1er avril 1972. Toute l'information concernant ce cas est tirée du dossier de Danané.

l'autorisation de construire une mosquée wahhabite en dur, requête qui ne fut pas satisfaite dans un premier temps. Pour son école par contre, bien que les autorités lui firent remarquer qu'elle n'était pas officiellement enregistrée, il semble qu'il obtint une autorisation tacite d'enseigner dans la mesure où il continuait à faire preuve d'une attitude coopérative (son école fut officiellement enregistrée en 1977).⁴⁶ Fin 1972, la paix sociale était donc rétablie entre les musulmans de Danané.

Ce séparatisme wahhabite plutôt inopiné à Danané déclencha plus ou moins directement toute une série de crises similaires au cours des années 1970 et étendues à tout le pays, comme si l'on assistait à une reprise et à une généralisation des conflits de la période coloniale. L'on portera plus d'attention par la suite à la chronologie et à la géographie des disputes, on détaillera l'intensité et la violence relative des rixes, les solutions trouvées ou l'absence de solution, les personnalités impliquées et les groupes socio-politiques représentés, on se demandera quels problèmes étaient véritablement en jeu, etc. D'emblée toutefois, une première remarque s'impose : c'est qu'il est un aspect que toutes ces crises ont eu en commun depuis l'incident de Danané qui donna en quelque sorte le ton, et c'est la décision des fidèles wahhabites de franchir un pas supplémentaire vers plus d'indépendance en choisissant de prier séparément. Ce qui semble crucial dans ce geste apparemment arbitraire est la formation sur la scène publique d'une communauté distincte, avec une autre identité dans la mesure où les wahhabites, quels qu'ils furent, s'avéraient ou désiraient ardemment être *différents* des autres musulmans. De fait, les wahhabites mirent fortement l'accent sur ce qui les distinguait des "autres" : ce faisant, ils construisaient minutieusement leur identité sectaire. L'aspect des bras croisés, qui en vint à symboliser toute la crise, n'était que la facette externe la plus visible du désir des wahhabites de faire tout à leur guise. Tant que les wahhabites priaient avec les autres, comme à Danané avant 1972 ou dans les localités où la cohabitation était pacifique, la façon de mettre ses bras au cours de la prière n'avait aucune importance. Même chose quand les wahhabites priaient séparément en semaine mais avec le reste de la communauté dans les autres occasions, comme à Danané après 1972. Au fond, comme le notait un administrateur en 1964 lors du règlement définitif d'une vieille dispute à Sifié : "chaque musulman adorera son Allah comme il croit le mieux lui plaire, soit en allongeant les bras, soit en les croisant sur son ventre, sa poitrine ou sur sa tête, les bras croisés eux-mêmes ne s'entendant guère encore sur la partie du corps où ils doivent placer les bras".⁴⁷ Dans certains cas, comme dans cet incident isolé qui survint dans le village de Kregbé (sous-préfecture d'Arrah, près de Bongouanou) en octobre 1972, les wahhabites manifestèrent un certain sentiment de supériorité vis-à-vis des imams traditionalistes qui étaient moins instruits qu'eux.⁴⁸ Aussi arriva-t-il qu'ils fassent preuve de mépris, taxant parfois les non-wahhabites de mauvais musulmans ou même de non-musulmans, mais cette allégation était encore plus fréquemment formulée par les traditionalistes à l'encontre des wahhabites. D'autres wahhabites, et de façon significative l'élite sunnite d'Abidjan, reconnaissaient parfaitement les autres musulmans comme leurs coreligionnaires ou "frères", mais maintenaient néanmoins leur volonté de conduire la vie de leur communauté séparément au vu de l'existence de certaines différences, quoique non cruciales en rapport avec le fait d'être musulman ou pas.⁴⁹ Dans un cas, à Dabou en

⁴⁶ Archives MI, décision n° 481 du 3/5/1977 (dossier sur l'"Association des Enseignants Coraniques").

⁴⁷ Archives MI, lettre du sous-préfet de Séguéla au préfet de la région nord, 2 décembre 1964.

⁴⁸ Archives MI, lettre du sous-préfet d'Arrah au Ministre de l'Intérieur, 31 octobre 1972.

⁴⁹ Voir par exemple : archives MI, lettre de Yao Koum au Ministre de l'Intérieur, 18 février 1972. Après avoir expliqué les différences entre les wahhabites et les autres musulmans, Yao Koum écrivait : "Je ne dis pas ceci dans le but d'une réforme de la religion ni pour accuser mes frères musulmans qui interprètent le Saint-Coran à leur manière, car après tout, nous vivons en frères, nous assistons à leur

octobre 1979, les wahhabites exprimèrent naïvement leur surprise, prenant la pluralité des lieux de culte pour un fait accompli du fait que les grandes villes du pays abritaient déjà plusieurs mosquées du vendredi.⁵⁰ Le préfet de Sassandra, parlant des wahhabites de San Pédro en mars 1977, concluait qu'"ils se sont construits {une mosquée} pour bien marquer leur dissociation".⁵¹ En septembre 1977, un représentant wahhabite, planteur à Téapleu (préfecture de Danané) et converti à l'Islam, écrivait simplement au Ministre de l'Intérieur :

"Je suis originaire et natif de Téapleu où je réside depuis toujours. Je suis musulman depuis 1957. Par ma foi en Dieu j'ai édifier (sic) moi-même une grande mosquée dans mon village natal. Et c'est dans cette mosquée que tous les fidèles de notre village sont venus seuls et sans contrainte faire la grande prière de fin du mois de carême dernière Ramadan (sic). Ce seul fait, Monsieur le Ministre, a provoqué la haine des Dioula habitant le même village et les a conduit à détruire la mosquée que j'ai construit car ne voulant pas que notre secte existe. (...) Ce que je voudrais donc vous signaler c'est que les Dioulas voudraient qu'obligatoirement il n'y ai (sic) que leur secte et que nous venions nous ajouter à eux. Or à chacun sa religion où à chacun sa façon d'adorer le Seigneur. Aussi je tiens à vous préciser que les musulmans orthodoxes sont ceux qui prient les bras croisés. Entre nos deux sectes, il y a sept points qui nous séparent, ne pensant pas utile d'entrer dans tous ces détails, je vais donc m'arrêter là".⁵²

En février 1977 à Issia, un leader wahhabite local répondait à la demande des traditionnalistes de prier tous ensemble en des termes révélant une influence chrétienne : "Nous les Wagabia (sic) avons voulu nous organiser pour faire notre grande prière et évangéliser à part. Mais j'ai été averti par {X} que nous pouvons prier à part si nous voulons. (...) Répondant à mon frère {du groupe des traditionnalisites}, j'ai exigé de me présenter (sic) le passage du Coran qui interdit deux évangélisations dans la même ville. Faute de quoi, je continuerai à évangéliser".⁵³ Comme le faisait remarquer l'imam sunnite de Bonon (sous-préfecture de Bouaflé), puisque les catholiques, les protestants et les harristes avaient leurs propres églises, pourquoi pas les wahhabites leurs propres mosquées après tout.⁵⁴

L'impression générale que nous retirons de la lecture de la centaine de pages de documents d'archives relatives à ces querelles est que la force motrice par derrière l'orientation séparatiste des wahhabites tenait ainsi à leur volonté fortement marquée de prendre leurs distances et d'assumer leurs responsabilités en tant que communauté autonome nouvellement constituée. Même si ceux-ci n'étaient pas complètement absents en arrière plan, il n'est jamais fait mention par exemple d'arguments se rapportant aux confréries, aux marabouts ou à la question d'un prétendu parasitisme social. En raison du faible niveau d'instruction de certaines communautés, tout spécialement dans les villages, l'on trouvait des wahhabites incapables de se justifier en trouvant dans le Coran ou les Hadith les références aux détails de rituels qu'ils brandissaient pourtant pour faire état de différences irréconciliables.⁵⁵ A Zouhan-Hounien en 1974 (au sud de Danané), les wahhabites étaient même divisés entre eux sur des questions de rituels et l'attitude à adopter à l'égard des autres musulmans.⁵⁶ De

mariage, à leur baptême ou à leur enterrement, à part les quelques passages cités il n'y a pas de litige entre nous et nous nous considérons comme frères dans tous les domaines".

⁵⁰ Archives MI, lettre du préfet d'Abidjan au Ministre de l'Intérieur, 22 octobre 1979.

⁵¹ Archives MI, lettre du préfet de Sassandra au Ministre de l'Intérieur, 17 mars 1977.

⁵² Archives MI, lettre de Maha Dah Adama, président de l'AMOCI à Mabré, au Ministre de l'Intérieur, 12 septembre 1977.

⁵³ Archives MI, rapport du sous-préfet d'Issia, 10 février 1977.

⁵⁴ Archives MI, lettre du Ministre de l'Intérieur au préfet de Bouaflé, 14 juin 1984.

⁵⁵ Voir par exemple : archives MI, lettre du sous-préfet de Zouhan-Hounien au Ministre de l'Intérieur, 31 mars 1979 ; lettre du préfet de Danané au Ministre de l'Intérieur, 30 mars 1979 ; lettre du préfet de Divo au Ministre de l'Intérieur, 14 juin 1976.

⁵⁶ Archives MI, rapport du préfet de Danané au Ministère de l'Intérieur, 4 juin 1977.

toute évidence, ces disputes étaient loin d'être insignifiantes. Mais il semble que le vrai champ de bataille était bien davantage de nature socio-politique comme on s'efforcera de le montrer plus loin, que de caractère strictement doctrinal. C'est que le recours à la sphère religieuse par l'affiliation au wahhabisme permettait d'exprimer certaines différences individuellement et collectivement, divergences qui ne pouvaient alors sans doute être articulées ouvertement dans le champ politique. Aussi les accusations comme quoi les wahhabites étaient sectaires, intolérants, intransigeants, bornés, etc., apparaissent largement fondées : aucune discussion n'était possible sur un plan doctrinal pour tenter d'établir des canaux de communication puisque le fondement de leur esprit séparatiste se trouvait ailleurs. Soyons clairs : nous ne minimisons pas l'importance des références doctrinales dans la vie des communautés wahhabites en général, nous bornons seulement notre argument au cas des disputes. Il est à noter qu'il n'y eut aucune querelle de ce genre ni à Bouaké ni à Abidjan dans les années 1970 (dans la capitale, seule une échauffourée est à déplorer dans une mosquée de Koumassi en 1985).

Pourquoi ces crises se déchainent-elles donc précisément en 1972 ? Il est probable que si des problèmes surgissent à ce moment-là, c'est que le mouvement wahhabite avait alors discrètement gagné du terrain dans les villes et la campagne ivoiriennes. Vers 1956, une étude de l'institut français le CHEAM relève la présence de wahhabites dans seulement cinq centres urbains : Abidjan, Bouaké, Boundiali, Ferkessedougou et Man.⁵⁷ Environ 15 ans plus tard en 1975, dans une lettre adressée au Ministre de l'Intérieur, deux wahhabites d'Abidjan parlent de 15 mosquées sunnites à travers le pays - qui pouvaient toutefois n'être que de simples appartements, ou sortes d'abri en dur. Il y en avait trois à Bouaké, deux à Abidjan et une dans les localités suivantes : Abengourou, Anyama, Daloa, Danané, Divo, Korhogo, Saïoua, Séguéla, Tingréla et Yamoussoukro.⁵⁸ Mais ce seul élément, s'il aide à situer le contexte, ne rend pas compte de la soudanité et de la multiplicité des incidents au cours de cette période particulière.

Il faut considérer le climat socio-politique général du pays au tournant des années 1970 pour éclaircir la concordance de certains événements. Tout le long des années 1960, le régime ivoirien sous la houlette du tout puissant Félix Houphouët-Boigny s'était enfoncé dans un autoritarisme croissant. Une fois imposé le système de gouvernement à parti unique au lendemain de l'indépendance, toute contestation en provenance du Parti démocratique de Côte d'Ivoire-Rassemblement démocratique africain (PDCI-RDA) ou de tout élément de la société était sévèrement réprimée. Les revendications dans la région du Sanwi en 1962 et dans le Guébié à la fin des années 1960 furent combattues avec une extrême violence. Des complots présumés furent périodiquement révélés en 1959 et par deux fois en 1963, dans la foulée desquels des hommes politiques issus des plus hautes sphères de l'Etat furent abruptement incarcérés dans des conditions abominables. La paranoïa d'Houphouët qui craignait un coup d'Etat le fit dépendre de plus en plus de ses forces de police et de renseignement. Une atmosphère de délation imprégnait toute la société, si bien que non seulement il n'y avait plus de liberté d'expression mais encore les gens n'osaient pas parler en privé de peur d'être dénoncés.⁵⁹ Aucune expression de différenciation allant à l'encontre du front

⁵⁷ CHEAM (1966). L'enquête fut conduite entre 1954 et 1956.

⁵⁸ Archives MI, lettre de Yao Koum et Mamadou Cissé au Ministre de l'Intérieur, 4 février 1975 (reproduite intégralement in Delval, 1980, pp. 92-95).

⁵⁹ Voir le récit fort convaincant de Samba Diarra (1997) pour une description de toute la période et particulièrement des complots présumés, dont l'auteur fut une malheureuse victime. L'information que contient ce livre novateur est largement reconnue comme exacte par certaines des plus hautes personnalités de la Côte d'Ivoire d'aujourd'hui : se référer aux débats ayant entouré la publication de l'ouvrage dans les colonnes du quotidien ivoirien indépendant *Le Jour* (printemps et été 1997).

"unitaire" de la nouvelle nation ivoirienne faisant face au défi de son développement économique n'était donc tolérable. Affirmer publiquement son particularisme religieux était alors chose presque inconcevable, d'autant plus encore pour les wahhabites qu'ils auraient pu être vus comme manipulés par Sékou Touré. Depuis les débuts de l'UCM-CI, il y a toujours eu en effet une proportion importante de Guinéens au sein du mouvement wahhabite ; par ailleurs le président guinéen lui-même avait appelé, en vain, les musulmans de Côte d'Ivoire à s'insurger contre leur gouvernement au moment des complots de 1963.⁶⁰

A la fin des années 1960, le régime ivoirien s'était consolidé et le pouvoir d'Houphouët était devenu inébranlable mais l'insatisfaction croissante de la société était clairement palpable. C'est dans ce contexte et pour remédier à la situation que gouvernement réagit en proposant une série de rencontres avec les principales composantes socio-professionnelles du pays, dite "le Dialogue" (septembre-novembre 1969). Selon les propres termes d'Houphouët, "le résultat le plus important du Dialogue, c'est que nous avons définitivement tué, chez le citoyen ivoirien, la peur de dire ce qu'il pense".⁶¹ Une ouverture politique, quoique restreinte, s'en suivit. Dans la foulée de la reconnaissance tacite d'un certain degré de liberté d'association (excluant les partis politiques), une pléthore de regroupements divers et variés vit le jour à partir de 1970. En outre, et c'était là l'aboutissement d'un processus progressif de réhabilitation des politiciens impliqués dans les prétendus complots, tous ceux qui y avaient été mêlés furent définitivement blanchis le 9 mai 1971 tandis que les complots de 1963 étaient décrétés pure invention.⁶² Les personnes éclaboussées par ces faux complots n'avaient en rien été impliquées en vertu de leur religion. Force est de reconnaître toutefois que nombre d'entre elles étaient Dioula, le principal groupe ethnique islamisé ivoirien ; celles-ci eurent par exemple à subir des attaques explicites quant à leurs origines nordistes, la région de plus forte et de plus ancienne concentration de musulmans dans le pays.⁶³ En extrapolant un peu, on pourrait voir en l'Islam, ou plus précisément en l'Islam de type arabe par opposition à l'Islam traditionnel africain, la seule idéologie susceptible à l'époque de nourrir une contestation à l'encontre des orientations politiques et socio-économiques d'Houphouët, purement calquées sur le modèle occidental, surtout après l'interdiction du mouvement communiste.⁶⁴ Il est donc clair qu'après 1971, la liberté d'exprimer publiquement son opinion ou sa différence était plus grande que jamais auparavant, et pour les musulmans y compris. La reprise des conflits autour du mouvement wahhabite apparaît bien de la sorte s'inscrire dans la continuité de ceux de la période coloniale, après la parenthèse de la dictature monolithique d'Houphouët.

Après l'incident de Danané et jusqu'en 1975, on notait des tensions latentes entre traditionnalistes et wahhabites dans au moins deux grandes villes, à Séguéla en 1974 et à Korhogo vers 1975.⁶⁵ De violentes altercations verbales eurent encore lieu dans trois bourgades, à Zouhan-Hounien en 1974 et à San Pédro en 1975 où les deux mosquées sunnites furent fermées par la police, et à Lakota en 1975 où il y eut aussi de

⁶⁰ Diarra, 1997, p. 204.

⁶¹ Notre traduction. La version anglaise est donnée par Cohen, 1974, p. 159.

⁶² Diarra 1977, pp. 203-218.

⁶³ Houphouët-Boigny aurait dit par exemple : "J'ai frappé le nord dans ce qu'il a de meilleur". Voir Diarra, 1997, p. 131.

⁶⁴ Cette idée nous fut soufflée par Ibrahim Sy Savane, directeur commercial du quotidien *Fraternité-Matin* : entretien, Adjamé-Abidjan, 8 octobre 1996.

⁶⁵ Sur Séguéla, voir archives MI, dossier sur Séguéla (1974-76). Sur Korhogo, voir Launay, 1982, p. 123 et Labazée, 1993, pp. 137-138.

sérieuses bagarres.⁶⁶ L'imam wahhabite de Lakota, un Dida, cria haro sur les traditionnalistes dans une lettre adressée au représentant quasi-officiel des musulmans au sein du gouvernement, Mamadou Coulibaly (également membre honorifique de l'UCM), s'exclamant : "Ils veulent déclencher une guerre de religion".⁶⁷

LA CRÉATION DE L'ASSOCIATION WAHHABITE NATIONALE ET LA PROPAGATION ET L'INTENSIFICATION DES CONFLITS (1976-1979)

L'UCM s'avérant inopérante pour apaiser ces violences, deux wahhabites résidant à Abidjan prirent sur eux la responsabilité de la défense des "musulmans orthodoxes de Côte d'Ivoire". Ils eurent recours à l'administration centrale ivoirienne pour leur protection, faisant valoir que la constitution de la République, de type laïque, reconnaissait l'entière liberté de conscience à tous les citoyens.⁶⁸ C'était là un renversement de la situation par rapport à l'époque coloniale, où c'étaient les traditionnalistes qui en avaient appelé aux autorités locales. Il se trouva d'ailleurs des critiques qui reprochèrent aux wahhabites d'étaler le linge sale musulman en public. Le 18 février 1972, peu après le début de l'affaire de Danané, El Hadj Yao Koum Aboubacar écrivait donc une longue lettre interpellant le Ministre de l'Intérieur. Il y présentait le mouvement wahhabite en mettant l'accent sur quatre points distinguant les orthodoxes des autres musulmans, lesquels points tournaient autour du code du travail wahhabite, rigoriste de caractère, et de sa condamnation du gaspillage en général, depuis les sacrifices (*sadaqa*) jusqu'aux dépenses funéraires taxées de superflues :

"1°) Nous croisons les bras pour prier comme il est fait dans tous les pays musulmans et comme l'ont enseigné et pratiqué tous les prophètes de l'islam, 2°) Nous condamnons le charlatanisme et toutes les pratiques à caractère frauduleux, les soi-disants (sic) sacrifices pour se prémunir du malheur ou s'enrichir car Dieu a créé chaque homme avec sa chance, nous ne voulons pas suivre ces pratiques ni nous arrêter derrière les imames (sic) qui conseillent ces faits qui ne sont pas conseillés dans le Coran, 3°) Nous conseillons comme il est dit dans le Coran de ne jamais obliger (sic) les héritiers d'un défunt à célébrer les 7ème et 40ème jours en donnant tout ce qui leur restes (sic) à ceux qui viennent faire des condoléances, car si l'on les oblige (sic) à tuer des moutons, bœufs et poulets à offrir de l'argent amassé par leur père ou leur mère que va-t-il leur rester aux veuves et aux orphelins (sic), on fait des économies pour assurer la survie de ceux-ci et non que d'autres viennent sous de falacieux prétextes leur obliger à faire ces dépenses inutiles (sic), 4°) La pratique des quêtes pour l'imam lors des prières - Un imam doit être en pleine possession de ces force (sic) pour travailler et se nourrir, - la mandicité (sic) est bon (sic) seulement pour les infirmes. Car selon le Coran, cela ne doit pas se faire mais malgré il y en a qui le font (sic) et nous ne voulons pas nous humilier en souillant l'honneur du prophète à faire de telle pratique (sic). Moi je suis Imam, je travaille aux Travaux Publics et je ne demanderai pas l'ôme (sic) pour me faire récompenser après les prières, certains vont jusqu'à autoriser les enfants à mandier (sic), pour nous un enfant est fait pour apprendre un métier et se suffir, au préalable s'instruire. Je ne veux tromper personne, voilà ce que je conseille pendant la Coutouba tel qu'il est écrit dans le Saint-Coran, ceux-là même qui nous reprochent (sic) le savent bien mais ferment les yeux sur ces réalités et interprète (sic) à leur manière aux ignorants (sic) ; chose qui n'est pas digne de la part d'un bon pratiquant".⁶⁹

Cette présentation peut être lue, et ce n'est certainement pas une correspondance anodine, comme répondant parfaitement aux appels du gouvernement en direction des

⁶⁶ Archives MI, lettre du préfet de Danané au Ministre de l'Intérieur, 4 juin 1977 ; lettre du préfet de Sassandra au Ministre de l'Intérieur, 17 mars 1977 ; lettre du sous-préfet de Lakota au Ministre de l'Intérieur, 28 avril 1975.

⁶⁷ Archives MI, lettre de Vaoua Goubou Youssouf, imam des musulmans sunnites de Lakota, à Mamadou Coulibaly, Président du Conseil économique et social, 5 mai 1975.

⁶⁸ L'article 6 de la loi n° 60-356 du 3 novembre 1960 stipule que "La République assure à tous l'égalité devant la loi, sans distinction d'origine, de race, de sexe ou de religion. Elle respecte toutes les croyances". *Fraternité Matin*, 21 août 1994.

⁶⁹ Archives MI, lettre de Yao Koum au Ministre de l'Intérieur, 18 février 1972.

forces vives de la nation pour plus d'efforts en vue d'une réelle participation au développement du pays, et d'autre part comme répondant aussi aux mises en garde répétées d'Houphouët contre les excès du maraboutisme et des funérailles ostentatoires.⁷⁰ De cette façon, Yao Koum affirmait l'attitude intégratrice des wahhabites vis-à-vis de l'Etat ivoirien, allant même jusqu'à proclamer : "nous nous considérons plus patriote (sic) que tout autre ivoirien. Pour nous, la politique et la religion sont différentes. Tout ce qui gêne le pays n'est pas de notre intérêt, le bonheur de notre pays est le notre, et nous considérons le devoir national avant toute chose". Après cela, il concluait sa lettre en demandant l'ouverture d'une enquête sur l'affaire de Danané ainsi que la protection de l'administration, afin que "la religion, telle que nous la faisons (sic) et la pratiquons sans discrimination raciale et régionale ne soit pas pris (sic) par les fauteurs de trouble comme arme de division nationale".⁷¹

Trois ans plus tard, à la faveur d'un remaniement ministériel - sa première lettre n'ayant pas été concluante - Yao Koum reprit la plume le 4 février 1975 en collaboration avec un autre wahhabite, El Hadj Mamadou Cissé, pour attirer l'attention du nouveau Ministre de l'Intérieur.⁷² Ils y expliquaient de nouveau ce qu'était le wahhabisme et exhortaient l'administration à prendre les mesures nécessaires pour mettre un terme à cette "campagne de dénigrement" vieille de trois ans orchestrée par les traditionnalistes à l'encontre des orthodoxes, laquelle était présentée comme une réalité honteuse dans un pays reconnaissant la liberté de culte. Yao Koum et Mamadou Cissé étaient de proches amis, tous deux anciens disciples d'El Hadj Tiékodo Kamagaté, le tout premier théologien wahhabite en AOF. Mamadou Cissé était un Dioula originaire du nord de la Côte d'Ivoire. Il avait étudié à San, au Soudan français, à Odienné, puis à Bouaké où il rencontra Tiékodo, aux côtés de qui il devait rester trois ans jusqu'à la mort de ce dernier. Il se rendit alors à Tingréla où il fut professeur de medersa pendant 10 ans avant de débarquer à Abidjan.⁷³ Quant à Yao Koum, c'était un Baoulé né à Blikro en 1912 et qui s'était converti à l'Islam en 1933. Comme il le raconta à Raymond Delval, c'est en 1947, alors qu'il était mécanicien des travaux publics, qu'il rencontra Tiékodo pour la première fois.⁷⁴ Il se rendit ensuite à la Mecque une première fois en 1948, puis de nouveau en 1958 avec sa famille et y séjourna pendant neuf ans. A son retour en 1967, il priait les bras croisés comme il l'avait vu faire en Arabie Saoudite. En 1975, il était toujours mécanicien. En 1976, il était devenu planteur et vivait à Locodjro-Abidjan. Il n'a jamais fait d'études religieuses ou autres.⁷⁵

La réponse à cette seconde lettre devait attirer l'attention des intéressés sur le fait que le wahhabisme n'était pas une association légalement reconnue et qu'en tel cas, l'administration était dans l'incapacité d'agir et plus encore de transmettre des instructions à ses agents locaux.⁷⁶ Il est probable qu'à l'occasion un dossier d'enregistrement fut également transmis, comme il se fait généralement. Une procédure régulière s'en suivit, avec une enquête administrative sur les membres fondateurs de la future association, une assemblée constituante à Adjamé le 6 juillet 1975 au cours de laquelle les statuts, le règlement intérieur et le bureau national exécutif avec Yao Koum comme président national furent votés, et finalement un décret officiel, n° 1061/INT/AT/AG-1 en date du 28 mai 1976 autorisant la création et le fonctionnement

⁷⁰ Voir par exemple *Fraternité Hebdo*, 22 octobre 1976 et *Fraternité Matin*, 13 octobre 1977.

⁷¹ Archives MI, lettre de Yao Koum au Ministre de l'Intérieur, 18 février 1972.

⁷² Archives MI, lettre de Yao Koum et Mamadou Cissé au Ministre de l'Intérieur, 4 février 1975 (reproduite intégralement in Delval, 1980, pp. 92-95).

⁷³ Archives MI, enquêtes administratives, 13 avril 1976 ; et Delval, 1980, p. 53.

⁷⁴ Delval, 1980, p. 53.

⁷⁵ Archives MI, enquêtes administratives, 13 avril 1976.

⁷⁶ Archives MI, lettre du Ministre de l'Intérieur à Mamadou Cissé, 2 avril 1975 (intégralement reproduite in Delval, 1980, p. 96).

de "l'Association des musulmans orthodoxes de Côte d'Ivoire" (AMOCI).⁷⁷ La toute première assemblée générale fut convoquée à Abidjan le 11 juillet 1976 et servit à annoncer la naissance officielle de l'association à la toute la communauté wahhabite.⁷⁸ Disons immédiatement que si en cette occasion le gouvernement ivoirien fit preuve d'une attitude plutôt coopérative vis-à-vis des orthodoxes, il est complètement exagéré et même erroné d'en conclure, comme le fait un chercheur en science politique, que les wahhabites furent des "integral components of the state itself".⁷⁹ Tout au plus doit-on reconnaître que l'administration centrale ne s'est pas départie de la bienveillante neutralité qu'elle développa à l'égard de l'association wahhabite, essayant de trouver des solutions à ses divers problèmes, une constatation qui ne peut être faite dans le cas de quelques autres associations musulmanes ivoiriennes. L'attitude à l'égard des wahhabites put aussi varier en fonction de l'échelon administratif concerné. Certains agents locaux étaient très mal préparés pour traiter d'un cas de controverse islamique, parlant de "Wagabia" et de "Méhamidinahislam" (sous-préfecture d'Issia)⁸⁰ ou de "Wabia" et de "Mohadina" (gendarmerie d'Issia)⁸¹. Dans un cas isolé, à Zouhan-Hounien en 1977, le sous-préfet était visiblement peu enclin à coopérer et se montra réticent à appliquer jusqu'aux ordres d'Abidjan, ne voyant dans les wahhabites locaux que de simples Guinéens "récalcitrants".⁸² Reste que dans l'ensemble, non seulement le wahhabisme ne fut pas entravé par l'administration mais bénéficia encore de sa protection, en conséquence de quoi le mouvement connut une floraison sans précédent de ses activités.

Les crises de 1972-75 ont donc ainsi provoqué presque directement un nouveau leadership wahhabite, en pleine émergence, à réorganiser la communauté de fond en comble, la faisant passer d'un mouvement informel en une association reconnue officiellement et d'ampleur nationale. C'est la demande d'arbitrage auprès de l'administration qui révéla la nécessité de parvenir à une définition légale et juridique du groupe. Cette accession à une forme d'identité clairement définie, institutionnalisée en quelque sorte et reconnue publiquement, entraîna à son tour des effets réifiants et l'on pourrait dire, médiatiques : toute légitimité était tout d'un coup donnée à des musulmans de propension wahhabite restés jusque là dans l'ombre pour faire scission d'avec leurs sociétés d'origine en vue de former un groupe distinct et distinctif, et c'était là un changement qui se fondait sur ce droit même d'organiser leur vie séparément qu'ils venaient tout juste d'obtenir. Résultat, la création de l'AMOCI raviva les flammes de certaines querelles déjà réglées, comme par exemple à Danané en octobre 1976 où les wahhabites qui avaient prié avec les autres sans encombre depuis 1972 décidèrent subitement de faire de nouveau scission pour Ramadan, et suscita encore de nouveaux troubles et divisions ailleurs. Pour la seule année 1976, l'administrationregistra des dissensions ou des désordres dans quatre localités (Cechi, Danané, Divo, Zouhan-Hounien). La corrélation des événements a été perçue par certains préfets, comme dans la commune de Danané (1976) :

"Mais après analyse des faits qui se sont déroulés aussi bien à Danané qu'à Zouhan-Hounien pendant la fête de Ramadan, il semblerait que la publication à la page 6 du quotidien *Fraternité-Matin* du

⁷⁷ Archives MI, rapport des dirigeants wahhabites sur l'assemblée constituante de leur association, 6 juillet 1975, accompagné des statuts (le texte des statuts de l'AMOCI est reproduit intégralement *in* Delval, 1980, pp. 97-100), du règlement intérieur et de la liste des membres du bureau exécutif ; décret du Ministre de l'Intérieur, 28 mai 1976 (reproduit intégralement *in* Delval, 1980, p. 101).

⁷⁸ Archives MI, note de la Sûreté Nationale, 30 juillet 1976.

⁷⁹ Haynes, 1996, p. 125.

⁸⁰ Archives MI, rapport du sous-préfet d'Issia, 10 février 1977.

⁸¹ Archives MI, note de la gendarmerie d'Issia, 24 février 1977.

⁸² Archives MI, rapport d'activités de la sous-préfecture de Zouhan-Hounien, mai-juin 1977.

Lundi 6 Septembre 1976 de l'autorisation et le fonctionnement en Côte d'Ivoire de l'Association Culturelle dénommée "Association des Musulmans Orthodoxes de Côte d'Ivoire" soit à l'origine de ces troubles. En effet, après la reconnaissance de leur association par l'Etat, les musulmans orthodoxes ont manifesté leur indépendance vis-à-vis de l'autre secte en priant séparément".⁸³

Les traditionnalistes n'étaient pas sans savoir qu'une association wahhabite avait vu le jour puisque les préfets avaient en général à charge de convoquer une réunion de tous les musulmans pour leur faire lecture publique du décret d'enregistrement, apparemment pour lui donner une sorte de confirmation. A Divo en juillet 1976, cette lecture provoqua même une curieuse réaction de la part du bloc traditionnaliste :

"Depuis, l'événement {à savoir la lecture du décret} a suscité chez les adeptes de la secte rivale des Musulmans traditionnels un vif ressentiment contre le Préfet et le Secrétaire Général de la Préfecture. Ils accusent ces deux personnalités d'avoir monnayé et favorisé la signature de l'autorisation précitée. Deux délégués du quartier de Dioulabougou, MM. {X et Y} ont exprimé à ce sujet leur mécontentement à la sous-section locale du Parti, dont les musulmans traditionnels refusent désormais d'assister aux réunions. Le Préfet {Z} s'est élevé contre les accusations portées contre lui et son collaborateur. Il a lancé une mise en garde formelle aux auteurs de ces allégations (...) qu'il a menacés d'arrestation s'ils répétaient leurs propos diffamatoires".⁸⁴

Face à cette recrudescence de l'activisme wahhabite provoquant toujours la colère des traditionnalistes, les dirigeants de l'AMOCI se tournèrent une nouvelle fois vers le Ministre de l'Intérieur en déplorant le non-respect de leurs droits. Le résultat en fut la circulaire n° 16/INT/AT/AG-1 du 3 mai 1977 qui fut diffusée dans toutes les préfectures du pays.⁸⁵ Il y était réitéré le droit des wahhabites à avoir leurs propres mosquées et le devoir des agents administratifs et de police à défendre les adeptes et à protéger leurs lieux de culte. En outre, ce document soulignait le souhait des autorités centrales de voir tous les musulmans prier ensemble lors des grandes cérémonies islamiques pour assurer un minimum d'unité religieuse (voir annexe 2). Cette clause fut acceptée par les wahhabites. Parallèlement, une réunion de l'AMOCI en date du 10 juillet 1977 institua un comité consultatif de 15 personnes, chargé d'arbitrer les conflits de nature religieuse au nom de l'association.⁸⁶

Autant la circulaire résolut le problème dans certaines localités, autant elle enflamma la situation d'une manière spectaculaire là où la tension avait été contenue, un peu comme après la création de l'AMOCI et même davantage. Huit nouvelles villes et villages furent touchés en 1977 : Bangolo, Bonon (sous-préfecture de Bouaflé), Dahira (sous-préfecture d'Issia), Gagnoa, Gonaté (sous-préfecture de Daloa), Mhapleu et Téapleu (près de Danané) et San Pédro. Cette fois, la violence monta d'un cran : plusieurs mosquées wahhabites furent détruites, et plus tard à Dabou en 1979, l'imam orthodoxe du lieu fut battu puis séquestré pour un temps - mais jamais cependant un mort ne fut déploré.⁸⁷ Avec cela, la majorité traditionnaliste injurait les wahhabites, leur donnait des coups de pied ou de coude quand ils priaient tous ensemble et leur bloquaient l'accès à leurs lieux de culte. Là encore, l'AMOCI porta plainte. Peut-être par lassitude ou par incapacité de rétablir l'ordre, il semble que le Ministre de l'Intérieur ait finalement accédé de façon implicite à la demande des wahhabites de prier séparément en tout temps, mais ce ne fut pas fait de façon officielle. Le nombre des échauffourées chuta fortement par la suite : aucun incident en 1978 (mais des dissensions entre wahhabites à Abengourou), et seulement deux en 1979 (Dabou et

⁸³ Archives MI, lettre du préfet de Danané au Ministre de l'Intérieur, 1er octobre 1976.

⁸⁴ Archives MI, note de la Sûreté Nationale, 27 juillet 1976.

⁸⁵ Archives MI, circulaire du Ministre de l'Intérieur à tous les préfets, 3 mai 1977.

⁸⁶ Archives MI, rapport de l'AMOCI au Ministre de l'Intérieur, 10 juillet 1977.

⁸⁷ Archives MI, rapport de la sous-préfecture de Dabou, 22 octobre 1979.

Finneu, près de Danané). De 1980 à 1988, des conflits isolés ressurgirent dans seulement quatre localités : Bonon en 1983, Agboville en 1984, Koumassi-Abidjan en 1985 et le village de Kotoula (sous-préfecture d'Odienné) en 1987-88. On peut donc soutenir qu'à compter de 1980, les querelles entre wahhabites et traditionnalistes avaient pour ainsi dire disparu et les tensions s'estompèrent avec le temps. Aux alentours de 1977-78, ostracisés par la société musulmane après avoir affiché leur volonté de faire "bande à part", les wahhabites furent conduits à se replier sur leur propre communauté, avec leurs mosquées, leurs écoles, pratiquant des mariages "endogamiques", c'est-à-dire ayant tout l'allure d'une sorte de contre-société islamique dotée d'un espace wahhabite distinct et distinctif. Ce strict séparatisme spatial a pu en retour renforcer leur sectarisme religieux. L'absence de toute forme de contact peut rendre compte en partie de l'allègement des tensions avec les traditionnalistes.

Nous avons mentionné ci-dessus tous les cas de discorde enregistrés dans les archives du Ministère de l'Intérieur, qui nous ont semblé bien complètes. D'autres endroits ont pu être le théâtre de tensions non-violentes. Il est d'ailleurs probable que le seul fait d'être au courant des troubles ait affecté les communautés traditionnalistes et wahhabites un peu partout dans le pays. A Bouaké par exemple, un témoin ayant partagé l'intimité des wahhabites au milieu des années 1970 remarquait que l'imam Mory Moussa et ses disciples "constitu{ai}ent une véritable secte fermée" et qu'il "exist{ait} un conflit aigu entre ces deux courants islamiques qui se haïss{ai}ent mutuellement".⁸⁸ Mais nous n'avons guère d'information à ce sujet. En se limitant aux cas de conflits attestés, on peut faire quelques généralisations. En aucun cas toutefois les données numériques que nous avançons ici à titre indicatif n'ont de validité intrinsèque. L'étendue des troubles est frappante : 25 occurrences dans 21 localités de 1972 à 1988 ; et les villes (12) comme les villages (9) sont concernés, ce qui atteste de l'implantation extra-urbaine des communautés wahhabites de Côte d'Ivoire (voir carte ci-après et annexe 1). Le trait géographique le plus parlant de ces discordes, c'est qu'elles se sont produites dans une vaste majorité des cas (18 contre 3) en Côte d'Ivoire méridionale, sous une ligne imaginaire allant de Danané et Man à l'ouest à la région d'Abengourou à l'est, c'est-à-dire grosso-modo dans la zone de forêt équatoriale, avec des points de concentration autour de Danané, entre Gagnoa et Divo et dans le voisinage d'Abidjan. Ceci atteste d'une moindre présence du wahhabisme dans les régions anciennement islamisées de la zone de savane, où les traditions étaient de fait moins contestées que dans le sud, qui est le centre de l'agriculture de plantation et des activités économiques en général ainsi que la région receptacle des migrations et la plus urbanisée, donc la plus sujète aux changements. Le sud est aussi la terre des convertis à l'Islam, dont l'importance collective est loin d'être négligeable comme on l'a déjà signalé, surtout au sein des groupes ethniques Bété et Baoulé. La simplicité du dogme wahhabite, son refus explicite de prendre en considération l'origine sociale, la race, les castes ainsi que l'esthétique austère du mode de vie de la communauté orthodoxe ont pu séduire nombre d'"animistes" et même certains chrétiens.

Fig. 2 - Carte des localités de Côte d'Ivoire touchées par les conflits entre wahhabites et traditionnalistes

Qu'est ce qui était donc véritablement en jeu dans ces querelles entre traditionnalistes et wahhabites qui dépasserait le seul niveau doctrinal ? Il est difficile de répondre à cela, mais l'on dispose de quelques indices. A un première niveau, le séparatisme wahhabite signifiait la mise en place d'une communauté autonome, la communauté de ceux et celles qui avaient en partage le sens intime d'une expérience commune au quotidien, lequel sens se retrouvait incarné par des attitudes wahhabites.

⁸⁸ Abbakar, 1992, pp. 23-24.

En créant leurs propres mosquées et accessoirement leurs propres écoles, les wahhabites entendaient décider librement, sans avoir à s'aligner sur les dires des autres, non seulement quel type de prêche serait prononcé dans leurs sermons (*khutba*), quel genre d'éducation ils dispenseraient à leurs enfants, comment leurs femmes se comporteraient, comment ils célébreraient mariages et funérailles, etc., mais encore - de façon plus terre-à-terre mais hautement significative - comment ils allaient tout simplement gérer l'argent communautaire (*zakat* et autres contributions financières). A Abidjan en 1985, l'une des premières mesures prise par l'imam d'une mosquée de Koumassi après sa soudaine conversion au wahhabisme fut de désigner un nouveau muezzin et une nouvelle personne en charge de collecter les quêtes du vendredi, changements qui outrèrent la majorité non-wahhabite. Celle-ci s'indigna auprès de l'administration, rapportant entre autres choses que : "Notre Iman est entré dans le groupe des Wahabia raison pour laquelle nous le rejettons (sic). Car les Wahabia ont toujours leur mosquée et nous aussi nous avons la notre"; et : "Kamagaté {l'imam wahhabite} ne souhaite pas la réussite de notre quartier. Mosquée toujours en bois".⁸⁹

Un aspect encore plus significatif de ces querelles est mis en lumière si l'on considère l'origine nationale des wahhabites impliqués de près. Nous repérons 12 cas entre 1972 et 1988 impliquant soit une figure wahhabite proéminente soit un groupe de supporters wahhabites d'origine étrangère (n'excluant pas la participation d'Ivoiriens). Dans quatre cas seulement les étrangers semblent n'avoir joué aucun rôle et pour cinq autres, nous ne disposons pas d'information sur la citoyenneté des protagonistes. Dans l'un de ces cas imprécis, à Korhogo en 1975, la notion même d'être autochtone ou pas était en jeu. L'imam de la mosquée principale de Korhogo était opposé à l'idée de construire un lieu de culte sunnite dans la ville, alléguant, selon les termes rapportés par Pascal Labazée :

"(...) que la mosquée sunnite ne serait pas construite ici à Korhogo, parce que Korhogo appartient aux citoyens de cette ville, et que ce n'est pas pour les étrangers. Mais qu'on pouvait construire une mosquée à Bouaké, parce que c'est une ville où les étrangers se sont rencontrés, ainsi qu'à Abidjan, mais Korhogo n'est pas une ville de ce genre"⁹⁰

En trois occurrences, la discorde wahhabite se trouva confinée à la communauté étrangère qui se scinda en deux à la suite de cela : communauté guinéenne à Zouhan-Hounien en 1977, voltaïque (Mossi) à Daira en 1977 et nigériane à Agboville en 1984. La participation des Guinéens dans ces conflits du côté des wahhabites était écrasante. En fait, en dehors des cas mentionnés ci-dessus, il n'y eut encore qu'à Cechi qu'il y eut des Voltaïques impliqués et à Kotoula un Malien. Sans surprise vu la proximité de la frontière, presque tous les incidents de la région de Danané mirent en scène des Guinéens. Les Guinéens étaient pourtant loin d'être la communauté étrangère la plus importante en Côte d'Ivoire : ils ne représentaient que 6,7% de tous les étrangers installés dans le pays en 1975 contre 52,5% pour les Voltaïques et 24% pour les Maliens.⁹¹ Ils étaient cependant plus dispersés sur tout le territoire, à l'exception notable de Danané où ils représentaient environ 15% des citoyens de l'époque.⁹² On aurait pu voir ici l'influence du wahhabisme tel qu'il se développa en Guinée, mais aucun indice ne corrobore cette hypothèse dans les archives. A Séguéla en 1974, les Guinéens attestèrent au contraire de leur attachement infaillible à leur patrie d'adoption dans une lettre adressée directement au Président Houphouët-Boigny :

⁸⁹ Archives MI, lettre signée par la communauté musulmane de Koumassi Nord-Est, au Ministre de l'Intérieur, 7 mai 1985.

⁹⁰ Labazée, 1993, p. 137.

⁹¹ Recensement général de la population 1975, 1977, p. 44.

⁹² Marguerat, 1981-82, pp. 321.

"Bien que Guinéens d'origine, nous nous considérons comme ivoiriens, car la plupart d'entre nous sont nés en Côte d'Ivoire ou bien ont plus de 30 ans d'existence au cours de laquelle nous n'avons rien ménagé pour l'intérêt général de cette nation ivoirienne dont nous sommes les enfants. Nous n'avons d'autre patrie que la Côte d'Ivoire où nous avons tous nos intérêts, nos constructions, nos plantations, nos industries. A Séguéla ici, nous avons notre quartier où nous avons construit une mosquée pour nos prières, et la distance à parcourir par les fidèles se trouve ainsi réduite, la ville n'étant pas desservie par des taxis. Notre mosquée est une mosquée de quartier et non une mosquée d'ethnie. Mais les responsables religieux avec l'Imam de la ville, sont opposés à la prière de vendredi dans notre quartier. Nous avons donc l'honneur d'implorer votre clémence afin d'autoriser tous les enfants de notre quartier à pratiquer toutes les prières dans notre mosquée, y compris celles du vendredi.

Dans l'espoir d'obtenir une suite favorable, veuillez agréer, monsieur le Président, l'expression de notre profond attachement à votre personne, à votre sage philosophie politique et au grand parti PDCI-RDA dont vous êtes le créateur et la lumière".⁹³

Il est ainsi fort possible que la violence déployée par les traditionnalistes à l'encontre des wahhabites fut en partie une libération de colère contre les étrangers. Le problème était loin d'être nouveau. Pendant la période coloniale, à un moment où tous les non-autochtones étaient uniformément taxés d'étrangers, de violents affrontements attisés par la question en suspens du droit à la terre opposèrent les deux groupes dans de nombreuses régions de Côte d'Ivoire, tout particulièrement dans le sud. En 1958, pour ne citer que ce cas extrême, un groupe de jeunes Ivoiriens organisés en une "Ligue des Originaires de la Côte d'Ivoire" (LOCI) avaient incité l'expulsion de centaines de Dahoméens d'Abidjan. Un an auparavant, un débat dans l'enceinte de l'Assemblée Nationale tirait la sonnette d'alarme :

"The danger is localism directed against immigrants. Some are not allowed to acquire property. Others (...) are not welcome because they are Moslems (...) In the center, there is a reaction against all those who are not pedigreed Ivoirians. (...) The problem was formerly found only in the cities, where it was now translated into politics (...). Now, there is a danger that it will reach villages and rural areas"⁹⁴.

Même au sein des communautés musulmanes locales, on peut retracer des divisions internes de longue main, provoquées en général par un problème d'imamat qui tournait presque toujours autour de la question de l'origine du guide religieux. Alors qu'elle se présentait en termes d'origine régionale au cours de la période coloniale, elle fut traduite en termes de nationalité après l'accession à l'indépendance. A Treichville-Abidjan en 1966 par exemple, une scission intervint à la suite de laquelle la mosquée Dioula fut surnommée "la mosquée des Ivoiriens" et la mosquée sénégalaise, "la mosquée des étrangers".⁹⁵ La mosquée centrale d'Adjamé était aussi connue sous le nom de "mosquée ivoirienne". A Rubino en 1970, les musulmans étaient divisés entre Maliens et Ivoiriens pour le contrôle de l'imamat et il y aurait encore bien d'autres exemples à l'appui.⁹⁶ Dans ce contexte, le wahhabisme peut être vu comme offrant l'opportunité à certains musulmans étrangers d'accéder à la direction religieuse de leur communauté. Tout le long des années 1950 et jusqu'aux années 1970, le taux d'immigration en provenance des pays voisins battait des records, les étrangers représentant jusqu'à ce jour près d'un tiers de la population vivant en Côte d'Ivoire (dont les deux tiers sont de confession islamique), une situation propre à enflammer ce genre de tensions. L'atmosphère générale en effet n'était pas à la conciliation. Pour

⁹³ Archives MI, lettre signée par les résidents guinéens de Séguéla, au Président Houphouët-Boigny, 13 décembre 1974.

⁹⁴ Zolberg, 1964, p. 204.

⁹⁵ Archives privées d'El Hadj Boubacar Sakho à Treichville-Abidjan.

⁹⁶ Archives MI, lettre de Gaoussou Diabaté au Ministre de l'Intérieur, 8 juin 1981 et Lewis, 1970, p. 501, note 6.

preuve, en 1966, le pourtant tout puissant Houphouët-Boigny dut rétracter son projet de double nationalité pour les Voltaïques en face de la réprobation populaire. Dix ans plus tard, à l'occasion du VIème congrès du PDCI-RDA, Houphouët ne faisait-il pas un peu rapidement de son rêve une réalité en déclarant : "n'est-il pas réconfortant et fondamental que l'ensemble des éléments nationaux ou étrangers, qui constituent la communauté ivoirienne, continuent de connaître cette liberté d'expression et de croyance"?⁹⁷ Car quoique les étrangers obtinrent le droit de vote sous certaines conditions, ils restaient en général largement sous-représentés au niveau politique. On peut donc avancer l'idée que le wahhabisme proposait une identité pouvant remédier à la marginalisation de communautés privées de leurs droits de représentation. Reste qu'il faut souligner finalement qu'une observation globale de la scène islamique en Côte d'Ivoire offre à l'époque le spectacle de communautés locales très profondément divisées, la querelle des traditionnalistes et des wahhabites ne figurant que comme la désunion la plus vive et la plus visible sur fond de cette réalité partagée.

PROFIL DE L'ASSOCIATION WAHHABITE NATIONALE (1976-1980)

La création de l'AMOCI en 1976 marque un renversement du centre des initiatives et activités wahhabites de Bouaké vers Abidjan. Au début des années 1970 encore, quand l'Arabie Saoudite envoyait deux premiers représentants au titre de la Ligue islamique mondiale en Côte d'Ivoire, ils furent postés à la grande medersa de Bouaké (l'expérience fut un cuisant échec, l'Indien et le Somali ayant subi un grand choc culturel ; aussi, par la suite, les autorités saoudiennes préférèrent-elles s'appuyer sur des Ivoiriens formés par eux).⁹⁸ En 1975, pour l'inauguration de la nouvelle mosquée wahhabite de Korhogo, c'est Mory Moussa qui fut choisi pour diriger la délégation des représentants orthodoxes venus des quatre coins du pays.⁹⁹ Mais on note un certain changement après 1976. Le leadership wahhabite d'Abidjan avait clairement pris de l'importance, propulsé seul intermédiaire de la communauté avec l'administration centrale et s'efforçant d'arbitrer les discordes dans les localités concernées. A partir de 1979, les délégués saoudiens en visite en Côte d'Ivoire ne dépassaient généralement pas Abidjan. Il faut dire également que leurs contacts se faisaient essentiellement avec les dirigeants musulmans du courant dominant, à savoir l'élite émergente d'orientation moderniste et réformiste, qui n'était ni wahhabite ni anti-wahhabite, et ce, au point que les représentants de la Ligue islamique mondiale furent désormais choisis au sein de ce groupe qui était aussi le principal bénéficiaire de l'assistance financière saoudienne.¹⁰⁰ Du coup, et c'est important de le souligner, la communauté wahhabite de Côte d'Ivoire ne fut pas le receptacle privilégié de l'aide arabe en général et saoudienne en particulier. Dans le cas de la communauté d'Abidjan, il semblerait même qu'elle fut plutôt laissée pour compte par les donateurs arabes. Quoi qu'il en soit, si donc Bouaké demeure jusqu'à ce jour le centre du réseau éducatif wahhabite en Côte d'Ivoire, il ne fait pas l'ombre d'un doute que les défis de la réorganisation communautaire et de la reconnaissance politique furent relevés par Abidjan avec l'AMOCI.

Il n'est en rien surprenant que les wahhabites aient choisi d'installer le siège de leur association à Abidjan, capitale politique et principal nerf économique du pays. La concentration de tous les pouvoirs dans la seule mégapole ivoirienne est la traduction

⁹⁷ *Ivoire Dimanche*, 4 avril 1976.

⁹⁸ Abbakar, 1992, p. 35.

⁹⁹ Abbakar, 1992, p. 44.

¹⁰⁰ Archives MI, dossier sur le "Conseil supérieur islamique" (CSI).

du centralisme politico-administratif du régime, caractéristique de la situation post-coloniale. Tout le pouvoir venant de l'Etat et plus précisément des agents les plus hauts placés de l'administration centrale - les agents décentralisés n'étant que des subordonnés¹⁰¹ - Abidjan était déjà le siège de la grande majorité de diverses associations nationales ainsi que le seul centre des médias. L'on nous a raconté qu'au moment de la genèse de l'AMOCI, Mory Moussa fit savoir aux Abidjanais qu'il n'entendait pas déménager sur la capitale parce qu'il avait la responsabilité d'une grande medersa à Bouaké.¹⁰² C'est ainsi que le poste de premier représentant national de tous les orthodoxes de Côte d'Ivoire échut à Yao Koum, qui avait été le premier à entrer en contact avec le ministère de l'Intérieur en 1972.

Sur un plan démographique, de même que la population totale d'Abidjan était en pleine croissance du fait de la conjugaison des phénomènes d'urbanisation et d'immigration, de même la communauté wahhabite était apparemment en pleine expansion. En 1975, il y avait deux mosquées wahhabites à Abidjan. En 1978, il y en avait cinq et Delval rapporte l'estimation donnée par Yao Koum comme quoi les orthodoxes auraient alors formé une communauté d'environ 25 000 âmes dans la capitale, un chiffre qui semble toutefois exagéré.¹⁰³ En comparaison, un rapport de police avançait un nombre total de 6000 sunnites à Bouaké en 1989.¹⁰⁴ Bien que cette dernière donnée soit probablement sous-estimée - le rapport émettait en conclusion un avis négatif quant à l'enregistrement d'une nouvelle association wahhabite locale - ces statistiques aussi peu fiables soient-elles donnent quand même une idée grossière des proportions de population dans les deux villes. Il faut aussi noter que les conversions à l'Islam par le truchement du wahhabisme n'étaient pas négligeables à Abidjan et certainement plus nombreuses qu'à Bouaké, déjà plus islamisée. Un témoignage du début des années 1970 le décrit :

"Il existe à Adjamé une petite mosquée wahhabite où logent des voyageurs démunis ou sans parents proches pour les accueillir. (...) Cette mosquée sert à la fois de lieu de prière et de dortoir collectif. Certains s'accommodent de ce train de vie et ne veulent plus déménager même après avoir trouvé un boulot. Ils se dispersent à l'aube, après la prière, et ne reviennent que le soir pour coucher". Et : "A Abidjan, je connais de nombreux Baoulé et Bété chrétiens qui se sont convertis à l'islam, par exemple le vieux Aboubakar, originaire de Bouaké, qui a fait don de son terrain à Dieu pour qu'on y construise la présente mosquée. Il ne marie ses filles qu'à des musulmans et il a déjà fait le pèlerinage à la Mecque. (...) Aboubakar me dit qu'il s'appelait Koffi avant sa conversion à l'islam. Quant à Abdallah, de son vrai nom Konan, il a juste la trentaine. Il était chrétien et enseignant chez les prêtres. Depuis qu'il a embrassé l'islam, il s'est retrouvé sans travail et mène une vie très difficile. Il répète souvent et avec fierté qu'il ne regrette pas d'avoir choisi l'islam"¹⁰⁵

Avec la croissance de la communauté wahhabite d'Abidjan se fit sentir le besoin au milieu des années 1970 d'une mosquée monumentale devant servir de lieu de culte collectif pour toute la capitale. Un groupe d'orthodoxes prit alors l'initiative d'aller demander un terrain sur Adjamé à Mamadou Coulibaly, qui les recommanda aux bons soins du maire de la commune d'Adjamé.¹⁰⁶ En septembre 1974, le ministère de la Construction et de l'Urbanisme attribuait à la communauté wahhabite un terrain d'une surface totale de 1500 m² sis à Adjamé Nord-Est¹⁰⁷ ; puis en avril 1975, la Ville

¹⁰¹ Voir par exemple la remarque de Cohen en tête de sa préface : Cohen, 1974, p. vii.

¹⁰² Entretien avec Adama Koné, Adjamé-Abidjan, 10 octobre 1996.

¹⁰³ Delval, 1980, p. 57.

¹⁰⁴ Archives MI, enquêtes administratives, au Ministère de la Sécurité intérieure, 18 mai 1989.

¹⁰⁵ Abbakar, 1992, pp. 32-33.

¹⁰⁶ Entretien avec quatre responsables de l'AMSCI, Adjamé-Abidjan, 5 octobre 1996.

¹⁰⁷ Archives MI, lettre du Ministre de la Construction et de l'Urbanisme à Kamara Moriféré, 17 septembre 1974.

d'Abidjan lui octroyait un permis de construire.¹⁰⁸ Il n'était pas courant à l'époque que le gouvernement fasse don d'un lopin de terre à un groupe musulman pour y élever un édifice religieux, mais ce n'était pas un précédent.

Dans la commune populaire d'Adjamé, le sous-quartier de Bracodi, où le terrain était situé, avait mauvaise réputation, et jusqu'à nos jours, resta surtout fameux pour être un "repaire de bandits" - un endroit en tout cas où ne s'aventurerait aucun privilégié social. Le lieu était si sale qu'une grosse somme d'argent fut engloutie pour son seul nettoyage. Ironie du sort, un bar était installé adjacent au terrain, et même après qu'il eut fermé, la mosquée centrale wahhabite resta connue sous le sobriquet de "mosquée Bracodi Bar", son nom officiel "*Masdjid Rahma*" étant ignoré de la majorité musulmane. Campagne fut faite pour récolter des contributions financières et des dons en nature auprès de tous les membres de la communauté orthodoxe d'Abidjan et même d'au-delà. C'est ainsi par exemple que Bouaké contribua à la construction de la mosquée wahhabite de la capitale. Aucune aide officielle ne fut reçue de source extérieure, que ce soit du gouvernement ou des pays arabes - les communautés libanaise et marocaine d'Abidjan se mobilisèrent mais à titre privé.¹⁰⁹ Le coût total des travaux de construction et de la décoration intérieure de la mosquée s'éleva à 50 ou 54 millions de F CFA.¹¹⁰ Le bâtiment fut finalement achevé en 1976. La mosquée Rahma servit alors de quartier général à l'AMOCI, qui n'avait pas de bureaux en bonne et due forme - les réunions se déroulaient ainsi de manière informelle dans la grande salle de prière elle-même. L'inauguration eut lieu au mois de Ramadan 1977 et pour l'occasion, une majorité d'imams des dix communes d'Abidjan fut invitée.¹¹¹ Ibrahim Dindou, un Malien, devint le premier imam de la grande mosquée wahhabite, vite remplacé par Ibrahim Traoré alors imam de la mosquée Baoulé et lui-même remplacé par Amadou Samassy.¹¹² Traoré était toujours en poste en 1996, bien que l'âge et la maladie l'aient contraint à passer la main à l'un de ses adjoints, Adama Koné. Une medersa fut aussi construite, baptisée Dar al-Hadith mais indépendante de son homologue de Bouaké. Yao Koum avait reçu une autorisation officielle pour ouvrir l'école le 3 mai 1977.¹¹³

Fig. 3 - La mosquée Rahma (Bracodi Bar) d'Adjamé Nord-Est (1996)

Fig. 4 - La medersa Dar al-Hadith d'Adjamé Nord-Est (1996)

Qui étaient donc les leaders abidjanais de l'association wahhabite nationale ? On compte onze membres fondateurs sur lesquels nous disposons de notices détaillées trouvées dans les archives.¹¹⁴ Tous sauf un figuraient au bureau national de l'AMOCI en 1976, avec les positions suivantes : Yao Koum président, Adama Koné vice-président, Gaoussou Diabaté secrétaire général, Mohamed Lamine Kaba secrétaire général adjoint, Amara Comara secrétaire administratif, Mamadou Cissé secrétaire à l'organisation et à la propagande, Moriféré Camara trésorier général, Konan Aboubacar trésorier général adjoint, Moussa Koné commissaire aux comptes et Aboubacar (Boikary) Fofana chargé de l'enseignement. Dix étaient Ivoiriens et un seul Guinéen (Kaba), une situation reflétant probablement les lois ivoiriennes relatives aux

¹⁰⁸ Archives MI, lettre de la Ville d'Abidjan à Kamara Moriféré, 30 avril 1975.

¹⁰⁹ Archives MI, lettre de Gaoussou Diabaté au Ministre de l'Intérieur, 8 juin 1981.

¹¹⁰ Archives MI, ibid et lettre d'Issa Gbado au Président Houphouët-Boigny, 27 juin 1981.

¹¹¹ Entretien avec des responsables de l'AMSCI, Adjamé-Abidjan, 5 octobre 1996. L'événement fut couvert par *Fraternité Matin* le 17 août 1977, mais l'article omit de mentionner qu'il s'agissait en fait de l'inauguration de la mosquée.

¹¹² Delval, 1980, p. 58.

¹¹³ Archives MI, décision n° 479 du 3 mai 1977.

¹¹⁴ Archives MI, enquêtes administratives, au Ministre de l'Intérieur, 13 avril 1976.

associations en général. Tous étaient aussi Malinké/Dioula sauf deux convertis d'origine Baoulé.

Nos efforts pour esquisser un profil social type de ce groupe de wahhabites n'a pas vraiment abouti. Sur les 11 membres fondateurs, seuls quatre étaient commerçants : l'un était aussi transporteur, un autre disposait d'une boutique à Abobo-Gare, le troisième avait un magasin à Adjamé et le dernier était fournisseur d'ignames. Yao Koum était planteur et ancien mécanicien, Adama Koné peintre en bâtiment à l'hôpital central, Konan Picard "ouvrier traction" à la RAN. Deux étaient de petits fonctionnaires. Lamine Kaba était directeur du Centre islamique de Williamsville-Adjamé, un établissement scolaire musulman d'une certaine importance professant une conception réformiste de l'Islam mais non strictement de label wahhabite. Aboubacar Fofana tirait ses revenus de son poste de col blanc dans une banque locale et enseignait en outre le dogme musulman dans diverses écoles islamiques et laïques de la place. Mamadou Cissé et Adama Koné avaient fait les bancs à la medersa de Bouaké, mais Kaba et Fofana étaient les seuls membres du groupe à avoir reçu une éducation supérieure et qui plus est dans le monde arabe, à Al-Azhar. C'étaient en fait les deux seuls intellectuels de l'association orthodoxe, dont l'importance devait largement dépasser le seul cercle wahhabite puisqu'il devinrent, en costume réformiste, deux des trois figures de proue (avec Tidjane Bâ) à l'origine d'un mouvement de prise de conscience religieuse dans le pays ainsi que les promoteurs de nouveaux moyens d'organisation communautaire impliquant toute la société musulmane d'Abidjan puis de Côte d'Ivoire. Ils étaient aussi d'infatigables conférenciers et participèrent activement aux émissions musulmanes à la radio et à la télévision nationales à partir de 1977. Mais du fait précisément de leur plus grande stature, leur dévouement à l'AMOCI n'était pas le plus marqué ni le plus infaillible. À part ces deux personnalités, les deux fonctionnaires avaient reçu respectivement une éducation primaire et secondaire dans le système scolaire gouvernemental et les cinq autres n'étaient pas instruits du tout, n'étant même pas passés par l'école coranique.

Aucun signe ne nous laisse à penser que certains membres de ce groupe étaient tant soit peu riches et peut-être est-ce faute d'information suffisante. L'un des commerçants se trouvait noté pour de petits larcins, Lamine Kaba avait accepté le poste de Williamsville en 1976 en partie parce qu'il rencontrait des difficultés à payer le loyer de sa propre école privée à Koumassi¹¹⁵, Gaoussou Diabaté était présenté comme "pauvre" dans les années 1990¹¹⁶ et Aboubacar Fofana, alors âgé de 33 ans, n'en était qu'au tout début de sa carrière à la Société Ivoirienne de Banque et vivait dans le lotissement économique dit des "200 logements" à Adjamé. Tous sauf un vivaient dans l'enceinte d'Abidjan (Diabaté résidait à Anyama), parmi lesquels aucun ne vivait dans un quartier de classes moyenne ou supérieure. Et l'on a signalé que le quartier même du siège de l'AMOCI était peu recommandable. En conséquence, l'impression qui se dégage est que ces membres fondateurs n'étaient pas spécialement aisés, bien que pas non plus dans le besoin. Tous travaillaient et un fonctionnaire était à la retraite. Le profil général de cette élite dirigeante des orthodoxes d'Abidjan contraste vivement en tout cas avec celui des 15 membres fondateurs d'une association sunnite locale de Bouaké (enregistrée en 1991), destinée, au moins sur le papier, à gérer la grande medersa Dar al-Hadith : 12 étaient engagés dans des activités commerciales et 3 enseignaient à l'école, titulaires de diplômes de licence en droit islamique de l'université saoudienne de Médine, autant d'éléments qui en faisaient des wahhabites plus "typiques" si l'on peut dire.¹¹⁷

¹¹⁵ Entretien avec Mahma Cissé, Koumassi-Abidjan, 28 octobre 1996.

¹¹⁶ *Jeune Afrique*, 27 octobre - 9 novembre 1994.

¹¹⁷ Archives MI, enquêtes administratives, au Ministre de la Sécurité intérieure, 18 mai 1989.

Quant aux fidèles wahhabites, ils étaient loin d'être parmi les citadins les mieux lotis de la capitale. Le wahhabisme était en effet surtout représenté dans la commune populaire d'Adjamé et dans le quartier fortement défavorisé d'Abobo. Ce dernier quartier, en pleine expansion, se développait de façon anarchique, sans plan d'urbanisme, en procédant d'une occupation illégale des sols. Il attirait alors principalement les déguerpis des autres quartiers et les immigrants. La précarité de ces installations se reflète bien dans le type d'habitat dominant à Abobo, à savoir l'habitat de cour et l'habitat spontané, alors que les "lotissements" ou habitat économique moderne étaient rares et l'habitat résidentiel absent. Sans surprise, le quartier manquait à l'époque des équipements collectifs les plus élémentaires. A titre indicatif, pour 340 000 habitants en 1985, Abobo ne comptait qu'une seule maternité de 35 lits et 13 sage-femmes. Les conditions générales d'hygiène étaient déplorables, le ramassage des ordures étant insuffisant et le rapport nombre d'habitants par douche et par toilettes étant des plus élevés d'Abidjan (20 et 27). Diverses enquêtes révèlent aussi que le quartier enregistrait le plus mauvais ratio du rapport emploi moderne/population. Ces difficultés étaient accrues par la croissance exponentielle de population que connut Abobo sur deux décennies : le quartier ne comptait que 4000 résidents en 1963 contre 254 633 en 1979... Par comparaison, aux mêmes dates, Adjamé se prévalait de 86 330 puis 152 851 habitants et Treichville de 81 640 puis 100 395 résidents. L'importance d'Abobo en général et pour la communauté orthodoxe en particulier ne saurait donc être sous-estimée.¹¹⁸ Il est aussi fort significatif que le mouvement wahhabite ne s'est jamais développé ni n'implanta une seule mosquée dans le quartier résidentiel huppé de Cocody, lequel devint le quartier-général de l'élite musulmane d'orientation moderniste-réformiste. En outre, le mouvement reste encore sous-représenté dans les communes classe moyenne de Marcory et Yopougon. Si la communauté wahhabite d'Abidjan comptait donc des membres riches en son sein, ils étaient probablement minoritaires.

Il est difficile d'évaluer le véritable impact social de l'AMOCI et son importance en terme d'adhérents à l'époque. Certains documents sont là toutefois qui témoignent d'une participation massive des membres d'Abidjan et d'ailleurs lors de deux réunions convoquées par l'AMOCI en 1975-76. Pour l'assemblée constituante de l'association, un rapport de l'AMOCI fournit une liste détaillée de 629 participants, avec noms et localités d'origine, ce qui signifie à coup sûr que l'assistance devait être encore plus nombreuse.¹¹⁹ Avec quelque imprécision car certains lieux de provenance ne sont pas indiqués, on constate que 32% d'entre eux venaient d'Abidjan, 12% de Bouaké, 11.5% de Lakota, 6.5% de Gagnoa, 6% de Divo et 4% de San Pédro ; pour le reste, 36 villes et villages étaient encore représentés. Puis pour la première assemblée générale de l'AMOCI, une notice administrative évaluait la foule à environ 1300 participants.¹²⁰ La réappropriation de l'association basée à Abidjan par une majorité de wahhabites de Côte d'Ivoire est alors évidente. Bien qu'ils aient toujours été minoritaires au sein de leurs sociétés musulmanes locales, on peut supposer que les wahhabites avaient néanmoins une certaine importance numérique, sans quoi les conflits avec les traditionnalistes auraient au fond été sans objet.

Dans ses grandes lignes, les statuts de l'AMOCI de 1975 furent purement et simplement repris sur ceux de l'UCM version 1957, avec quelques adaptations mineures. Tels que couchés sur papier, les objectifs de l'association tournaient tous

¹¹⁸ L'ensemble des informations sur Abobo est tiré des ouvrages suivants : Antoine et Herry (1982) ; Antoine, Dubresson et Manou-Savina (1987) et Diabaté et Kodjo (1991). La situation d'Abobo devait s'améliorer sensiblement à partir de la fin des années 1980 à la faveur d'un projet de développement financé par la Banque mondiale.

¹¹⁹ Archives MI, rapport de l'AMOCI, 20 juin 1975.

¹²⁰ Archives MI, note de la Sûreté Nationale, 30 juillet 1976. Voir aussi *Fraternité Matin*, 6 septembre 1976.

autour du besoin de promouvoir l'éducation religieuse, depuis la lutte contre l'analphabétisme jusqu'à l'envoi d'étudiants dans le monde arabe. Si ce dernier objectif fut peut-être atteint en partie¹²¹, rien ou presque ne fut fait par l'AMOCI pour soutenir ses autres visées éducatives. Sans entrer dans les détails, force est de constater que le système scolaire de type medersa est demeuré abandonné à l'amateurisme, l'incompétence et le bricolage individuel. Aucune coordination des programmes ne fut jamais atteinte, les professeurs étaient souvent inaptes et démotivés vu qu'ils touchaient des salaires de misère et les diplômes de ces écoles ne furent jamais reconnus officiellement, ce qui fit de ces établissements des cul-de-sac bloquant toute intégration socio-économique possible des étudiants. Il reste notoirement reconnu par exemple, même au sein des cercles musulmans, que le gros des troupes des délinquants juvéniles d'Abidjan était composé des anciens élèves des écoles medersa.¹²² En 1991, Aboubacar Fofana devait encore déplorer le fait que ces derniers étaient devenus la cible privilégiée des missionnaires chrétiens tant était grave la crise multiforme dans laquelle ces élèves étaient immergés.¹²³ Les statuts de l'AMOCI avaient aussi prévu un journal islamique entre autres publications sans que rien n'aboutisse. Par ailleurs, l'association ne pourvoyait à aucun besoin social ou autre de la communauté, pourtant pas des plus privilégiées. En ce qui est de son organisation intérieure, un congrès ordinaire devait être convoqué chaque année. En fait, après l'assemblée générale de 1976, l'association n'organisa plus aucune réunion jusqu'à son implosion interne. Toutes les décisions semblent avoir été prises unilatéralement par un petit groupe de personnes autour de Yao Koum. L'article n° 4 faisait état du projet d'ouvrir des sections régionales mais ce n'est pas avant octobre 1979 que l'AMOCI requit (et obtint) la permission du ministère de l'Intérieur d'établir officiellement des succursales à travers le pays, soit seulement après que les conflits avec les traditionnalistes se soient calmés.¹²⁴ L'association manquait globalement de moyens - les adhérents n'étaient pas bien riches - et ne fut jamais le receptacle de l'aide arabe ou saoudienne, plutôt dirigée vers d'autres associations concurrentes. Dans l'ensemble, il apparaît ainsi qu'après sa création, l'AMOCI fut surtout active pour défendre les droits des wahhabites et arbitrer les querelles avec les traditionnalistes. Quand les premiers furent reconnus et les deuxièmes réglées, l'association wahhabite nationale fit face à un certain vide, propice au déploiement de tensions internes.

Dans l'histoire de la Côte d'Ivoire, la fin des années 1970 correspond à une nouvelle étape de changements socio-politiques. Dans la foulée de l'effondrement des cours internationaux du café et du cacao, la crise économique frappa la Côte d'Ivoire de front à partir de 1978-79. Cette situation fit s'empirer le malaise social latent, surtout après la révélation de sombres histoires de corruption au sein des cercles du pouvoir. L'insatisfaction populaire se traduisit par un manque d'intérêt généralisé pour les affaires publiques. Pour les élections parlementaires de novembre 1980, il y eut un taux record de 60% d'abstention et ceux qui votèrent expulsèrent 4/5èmes des députés sortants, tant était grand le désir de changement.¹²⁵ Houphouët-Boigny parla à l'époque d'un "retard (...) de la démocratie".¹²⁶ C'est pour remédier à cette crise, qui explosa

¹²¹ Delval, 1980, p. 58.

¹²² Se référer par exemple à l'interview de Ladji Sidibé par le père Pierre Trichet : *Relations islamo-chrétiennes* (Abidjan), n° 47, mai 1986, p. 8 (réimprimé in *Spiritus*, tome 28, n° 106, février 1987, pp. 41-54). Voir aussi l'article de Ladji Sidibé dans *Fraternité Matin*, 19 juin 1985.

¹²³ Conférence d'Aboubacar Fofana donnée à l'occasion du 9ème séminaire de formation de l'"Association des élèves et étudiants musulmans de Côte d'Ivoire" (AEEMCI) : cassette audio, archives de ladite association, août 1991.

¹²⁴ Archives MI, note de la Sûreté Nationale, 8 octobre 1979.

¹²⁵ Siriex, 1986, p. 376.

¹²⁶ Amondji, 1986, p. 67, note 13.

véritablement avec l'agitation universitaire de 1982-83, que de nouvelles mesures furent prises vers 1980 pour élargir la participation politique des citoyens. Les règles régissant les élections à l'Assemblée nationale furent modifiées (et appliquées pour la première fois en 1980) par l'institution d'élections primaires pour assurer un minimum de jeu démocratique au sein du système de parti unique. L'élection des maires devint directe tandis que le nombre total des communes du pays fut gonflé de 37 à 135.¹²⁷ Résultat, les associations se mirent à pulluler, étant souvent de simples groupes de pression politiques déguisés conçus pour soutenir la candidature de telle ou telle personnalité dans la course nationale aux sièges parlementaires et municipaux. En l'absence de tout débat idéologique de fond, la compétition prit une tournure régionaliste, et peut-être aussi religieuse. C'est dans ce contexte que plusieurs associations musulmanes concurrentes virent le jour entre 1978 et 1983, parmi lesquelles une fédération de tous les regroupements islamiques, le Conseil supérieur islamique (CSI), officiellement enregistré en 1982. Il semble que toutes ces nouvelles associations qui avaient en fait plus ou moins les mêmes objectifs, à savoir surtout l'organisation du pèlerinage à la Mecque qui brassait des sommes énormes, étaient avant tout des organisations politiciennes pour faire du fund-raising. Elles faisaient en effet essentiellement du lobbying pour décrocher des fonds gouvernementaux alloués aux divers acteurs sociaux dans le cadre d'un système global de redistribution, ainsi que des fonds arabes dont l'entrée sur le sol ivoirien était alors toléré et plus ou moins contrôlé par le pouvoir. Toutes ces activités rentraient assez bien dans la stratégie de cooptation des divers groupes d'élites et de construction d'alliance déployée par le régime. Ceci explique aussi pourquoi en l'espace de quelques années, la question wahhabite, qui avait dominé la scène musulmane pendant près d'une décennie, se dégonfla complètement. Au sein de l'AMOCI déjà en place, et face à un certain vide, de nouvelles motivations d'inspiration politicienne furent ainsi mises en avant, se rapportant visiblement au désir du mouvement de participer activement à la frénésie associative pour décrocher un tant soit peu de pouvoir local et d'argent bien sonnante. La conséquence en fut en 1981 une sérieuse lutte interne pour le leadership national de l'organe wahhabite, qui se déroula à Abidjan.

LA CRISE INTERNE DE L'ASSOCIATION WAHHABITE (1981-1986)

Au cours de l'année 1981, des tensions accumulées entre membres de l'AMOCI éclatèrent à la faveur d'une mise en cause de l'imam en exercice de la mosquée Rahma, un différend délimité de genre assez classique dans la foulée duquel les divisions s'aggravèrent rapidement, une discorde sérieuse et durable ayant pris germe au sein du mouvement wahhabite. Deux groupes antagonistes se formèrent et se développèrent, opposés sur pratiquement tout avec une extrême violence et par suite, toute tentative de conciliation échoua d'une manière retentissante pendant cinq ans. Nous disposons sur cette discorde multiforme qui devait aboutir à la suspension de l'AMOCI d'une documentation très détaillée. Les archives fournissent une correspondance et des rapports fort intéressants, rédigés par les deux parties en jeu (donnant donc le point de vue des deux côtés dans l'affaire) ainsi que par des fonctionnaires du ministère de l'Intérieur qui dut intervenir. Telle qu'elle se déploya de manière atypique au cours de l'année 1981 et après, allant de retournements en coups d'éclat, cette discorde peut apparaître paradoxale et obscure de prime abord, de toute façon surprenamment complexe. Ce n'était pas une controverse doctrinale, bien qu'il fut parfois fait recours à la doctrine coranique, mais un litige dont les forces motrices étaient plus ou moins

¹²⁷ Woods, 1994, p. 473.

dissimulées et durent être déchiffrées. Aussi nous semble-t-il nécessaire de rapporter d'abord la trame événementielle que nous avons tenté de reconstituer, de façon aussi fidèle que possible, de sorte que l'interprétation que nous en proposons ensuite puisse être mise à l'épreuve par d'autres sur cette base-là. La description qui suit est aussi bavarde que le cas est tortueux, et encore a-t-on allégé l'histoire d'une bonne partie de ses détails pour ne pas noyer le lecteur. Les noms des protagonistes appartenant au groupe opposé à la destitution de l'imam ont été modifiés pour préserver leur anonymat.

Depuis 1978, une situation de crise rampante s'était surnoisement installée entre adhérents abidjanais de l'AMOCI ayant provoqué plusieurs accrochages sans conséquence. L'immobilisme du bureau exécutif de l'association était la principale pomme de discorde auquel faisait face certaines accusations quant au comportement de l'imam de la mosquée centrale orthodoxe, Ibrahim Traoré, comportement déclaré indigne et propre à souiller le bon nom du wahhabisme. C'est autour de ce dernier point qu'un clash majeur se produisit le 8 février 1981.¹²⁸ A la suite du refus d'Ibrahim Traoré de répondre à une liste de questions touchant à ses méfaits, Yao Koum proclama la destitution de l'imam en face de l'assemblée des fidèles. El Hadj Moustapha Doumbia, titulaire d'une licence en droit islamique de l'université de Médine, devait alors le remplacer. Divers reproches étaient adressés à Traoré : d'avoir escroqué un aveugle d'une grosse somme d'argent ; d'avoir vendu de faux diplômes à la Mecque, un délit pour lequel il passa neuf mois en prison en Arabie Saoudite ; de n'avoir jamais exprimé de regret à ce sujet mais au contraire d'avoir répété qu'il ferait la même chose si l'occasion devait se représenter ; et enfin, d'avoir détourné certains fonds destinés à la mosquée sunnite. Les méfaits de Traoré étaient connus des orthodoxes depuis un certain temps et ne furent jamais démentis par l'imam ni ses supporters. Il semble que ce soit leur accumulation et surtout l'arrogance persistante dont fit preuve Traoré qui déclencha la réaction de l'AMOCI. Par la suite, il apparût que l'imam avait été destitué en raison également de son insuffisante maîtrise de la langue dioula pour bien prononcer les sermons.¹²⁹ A titre anecdotique, on lui reprochait encore d'avoir épousé une femme dont il avait lui-même peu auparavant prononcé le divorce. Il se trouva ainsi que la belle-sœur de Traoré, Sœur Comoë, était une star célèbre de la pop musique ivoirienne.

Le lendemain de la déposition de l'imam, trois agitateurs conduits par un certain Issa Gbado vinrent perturber une séance de prière à la mosquée dans le but d'exhiber leur soutien à l'imam déchu. Dans la toute première lettre dans laquelle Yao Koum annonçait la discorde - il avait choisi de s'adresser aux plus hautes personnalités de l'Etat - il se plaignit de ce que ces agitateurs empêchèrent le nouvel imam de diriger la prière. L'un d'eux aurait même dit "en substance" : "que le verset concernant la guerre sainte était toujours en vigueur, qu'à tout moment et en tout lieu le musulman pouvait s'inspirer de ce verset pour défendre la cause de l'Islam dans le sang". Il aurait été "applaudi par des irresponsables in habitués à la mosquée invités expressément pour semer le trouble".¹³⁰ Pour tenter de les neutraliser, des représentants du bureau de l'AMOCI furent immédiatement dépêchés auprès de la Sûreté nationale. Convoqués, les fauteurs de trouble prirent peur et se tournèrent vers le maire d'Adjamé en quête de protection. Finalement, le maire convoqua tout le monde à une réunion en présence du commissaire de police d'Adjamé à laquelle participèrent, aux côtés des rebelles, certains orthodoxes inconnus du groupe Yao Koum. Après deux nuits de délibérations infructueuses, il fut conclu que des noms de doctes musulmans neutres seraient donnés

¹²⁸ Archives MI, lettre de Yao Koum au Ministre d'Etat Auguste Denise, 6 mars 1981. Toute l'information sur la destitution de l'imam est tirée de cette longue lettre de Yao Koum.

¹²⁹ Archives MI, rapport de la réunion du 26 juin 1981 au Ministère de l'Intérieur.

¹³⁰ Archives MI, lettre de Yao Koum au Ministre d'Etat Auguste Denise, 6 mars 1981.

au chef de police de sorte que la dispute puisse être réglée selon le Coran et les Hadith. Alors que rien ne sortit de cette proposition, Traoré dirigeait toujours les prières, et ce, d'après Yao Koum, avec l'accord tacite des autorités locales. Il apparaît donc clairement que dès le début, les deux factions en train de se mettre en place dans cette affaire cherchaient toutes deux à se prévaloir du soutien officiel des représentants de l'administration et des forces de sécurité, mais à des échelons différents. Le groupe constitué par le bureau exécutif de l'AMOCI fit appel aux agents centraux, et les autres, aux agents municipaux. Il fut plus tard dévoilé que le maire d'Adjamé était un parent d'Issa Gbado et que le commissaire était un ami d'un certain Abdurahmane Koné, deux personnages qui devinrent rapidement les leaders du clan anti-Yao Koum.¹³¹ Quant aux membres fondateurs de l'AMOCI, ils avaient développé des contacts avec le ministère de l'Intérieur depuis l'époque des querelles avec les traditionnalistes et Gaoussou Diabaté était même un petit fonctionnaire dans ce ministère.

Issa Gbado et Abdurahmane Koné étaient deux wahhabites de nationalité ivoirienne aux origines différentes.¹³² Le premier était un Bété né en 1932 dans un village près de Gagnoa et qui s'était converti à l'Islam, ayant été un fervent catholique avant sa conversion. Il était noté négativement par la Sûreté Nationale et surnommé "le palabreur". En 1981, il était sans profession et vivait d'expédients. En 1986, il était devenu marchand de bétail, peut être sous l'influence de Koné. Ce dernier était un Dioula né en 1928 à Danané et qui devint aussi marchand de bétail. Il avait la réputation d'un trouble-fête pour ses interventions intempestives lors de polémiques dans divers syndicats, notamment au Syndicat des bouchers et charcutiers de Côte d'Ivoire. Certains documents disent que c'est à la suite d'un certain échec essuyé dans cette organisation que Koné se jeta dans la controverse de l'AMOCI, allant jusqu'à collecter de l'argent auprès de certaines communautés d'étrangers pour consolider son camp.¹³³ Si ces informations laissent à penser que la cassure du mouvement wahhabite ne fut que le produit de quelques fauteurs de trouble au sang chaud pour des raisons imprécises et futiles, le soutien dont ils ont bénéficié auprès d'une vaste majorité d'orthodoxes et la longueur même de la brouille apparaissent par contre comme autant d'indices révélant que le litige était probablement plus sérieux qu'il n'apparaît de prime abord. Abdurahmane Koné se fit en effet fort de répéter à de nombreuses reprises l'éclatante supériorité numérique de son groupe - il affirma même qu'il représentait 88% de la communauté wahhabite¹³⁴ -, donnée que le clan adverse ne contesta jamais ouvertement.

Devant le pourrissement de la situation et après accord du ministère de l'Intérieur qui avait été consulté, le bureau exécutif de l'AMOCI prit l'initiative d'une grande rencontre qui s'est tenue à la mosquée Rahma le 22 mars 1981. Cette réunion se déroula sous la direction effective du grand imam non-wahhabite de Treichville, El Hadj Matié Diakité.¹³⁵ Il est évident que ce dernier avait été choisi comme arbitre en raison de sa respectabilité auprès des cercles du pouvoir, ce qui pouvait donner à sa parole plus de force. La réunion suivait son cours en l'absence de l'imam incriminé qui avait pourtant été invité pour s'expliquer, quand Issa Gbado fit brusquement irruption et débrancha le micro tandis qu'un autre se mit à crier pour saboter la rencontre. Après cette perturbation, la colère de Matié Diakité monta d'un cran. Attestant qu'Ibrahim Traoré était coupable de n'avoir su contrôler ni sa langue, ni son ventre, ni son sexe, il

¹³¹ Archives MI, lettre de Gaoussou Diabaté au Directeur des Affaires religieuses du Ministère de l'Intérieur, 28 décembre 1981.

¹³² Toute l'information sur ces deux personnages provient de divers documents trouvés dans les archives.

¹³³ Archives MI, note du Ministère de l'Intérieur, 3 juin 1981.

¹³⁴ Archives MI, lettre d'Abdurahmane Koné au chef de l'administration territoriale du Ministère de l'Intérieur, 6 août 1981.

¹³⁵ Archives MI, procès-verbal de l'assemblée générale de l'AMOCI, 22 mars 1981.

confirma alors sa destitution. L'arrogance croissante du clan Gbado fut un facteur déterminant rendant compte de cette décision. Ce clan devait encore pousser la provocation plus loin un mois plus tard en faisant venir des marabouts du Mali et de Haute-Volta qui prouvèrent la nullité de la déposition de l'imam en mettant en avant l'exemple historique de "l'imam Mahiwiya (...) {qui} n'a pas perdu son imama (sic) malgré les milliers de têtes de musulmans qu'il a fait tomber durant son règne".¹³⁶ Après donc la confirmation du limogeage de Traoré par Diakité, les deux agitateurs professèrent des menaces de mort contre les fidèles assemblés et formulèrent les injures les plus dégradantes à l'encontre de Lamine Kaba et Aboubacar Fofana. L'après-midi, Gbado revint avec des renforts, chaque groupe étant organisé en camp retranché dans la mosquée. Il ironisa disant que "lui aussi ira{it} se raser la barbe, car ce sont les imberbes, les adorateurs des tombes qui se prononcent maintenant pour trancher le litige entre les orthodoxes", faisant allusion à l'imam non-wahhabite de Treichville.¹³⁷ Une rixe s'en suivit. Yao Koum exprima son indignation auprès du Ministre de l'Intérieur comme quoi Gbado et ses hommes étaient en train de déclarer "la guerre sainte au prix du sang pour imposer l'imam comme cela est demandé tout le temps par l'imam déchu lui-même".¹³⁸ La police reçut alors l'ordre de notifier sa destitution à Traoré¹³⁹ mais la situation resta inchangée. En avril, la mosquée fut donc fermée par le ministère de la Sécurité intérieure.

C'est vers ce moment-là que des allusions firent surface du côté du clan Gbado comme quoi le bureau de l'AMOCI serait raciste. Yao Koum rapporta l'allégation - pour la nier vigoureusement - en ces termes : "«Ibrahim Traoré n'a rien fait» disent-ils, «ils ne veulent pas de lui parce qu'il est étranger». Il suffit de prononcer cette phrase que tous les non Ivoiriens se jettent éperdument dans la bataille".¹⁴⁰ Une autre version rapportait que Koné "fai{sait}t croire que l'imam Traoré a été destitué parce qu'il est étranger, pour se rallier les faveurs de la communauté étrangère".¹⁴¹ Quoi qu'il en soit, le clan Koné-Gbado était dorénavant organisé en comités nationaux - guinéen, ivoirien, malien, nigérian, nigérien et voltaïque. La fédération de ces comités vota finalement la destitution du bureau exécutif de l'AMOCI qui s'était mis hors la loi pour ne pas avoir respecté les articles des statuts relatifs à l'organisation de congrès réguliers. Puis le 17 mai 1981, elle convoqua une nouvelle "assemblée constituante générale" (sic) qui se déroula en présence du commissaire de police d'Adjamé et d'une foule de 1288 participants, parmi lesquels on trouvait des représentants de nombreuses sections régionales de l'AMOCI. Le limogeage du bureau de l'association fut réitéré au milieu de vives condamnations sur son règne quasi-dictatorial. On lit ainsi par exemple dans le rapport de la réunion : "Les anciens membres ont fait de notre association leur propriété privée. Ils n'ont respecté (sic) les statuts et ignoré notre existence".¹⁴² Un nouveau bureau de l'AMOCI fut nommé (vu comme illégitime par l'autre camp), avec Abdurahmane Koné pour président et Issa Gbado comme secrétaire général. En outre, un nouveau comité national voyait le jour, composé de deux membres par section locale, une attention qui traduit sans doute l'engagement des wahhabites provinciaux aux côtés du camp Koné. Les statuts furent repris avec de légers changements. A l'article 13 par exemple, on pouvait lire : "Le bureau exécutif est (...) composé de 26

¹³⁶ Archives MI, lettre de Yao Koum à {Abdurahmane Koné}, 16 mai 1981.

¹³⁷ Archives MI, procès-verbal de l'assemblée générale de l'AMOCI, 22 mars 1981.

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ Archives MI, lettre du Ministre de l'Intérieur au Ministre de la Sécurité intérieure, 9 avril 1981.

¹⁴⁰ Archives MI, lettre de Yao Koum à {Abdurahmane Koné}, 16 mai 1981.

¹⁴¹ Archives MI, note du Ministère de l'Intérieur, 3 juin 1981.

¹⁴² Archives MI, procès-verbal de l'assemblée générale constituante (sic) de l'AMOCI, 17 mai 1981 ; note de la Sûreté Nationale, 3 juin 1981.

membres, représentant toutes nationalités pratiquant la religion orthodoxe".¹⁴³ La communauté wahhabite d'Abidjan était alors divisée en deux factions radicalement adverses et conduisant des activités totalement séparées, quoique se reflétant assez symétriquement. Que la crise wahhabite fut avant tout l'expression d'une compétition ardue pour le leadership de l'AMOCI apparaît de façon flagrante avec cette dernière initiative du groupe Koné. La rivalité se jouait entre les pères fondateurs de l'association, en majorité Ivoiriens et Abidjanais, et la foule croissante de nouvelles recrues wahhabites prétendument privées de leurs droits de représentation, avec visiblement une forte proportion d'étrangers en son sein (bien que Gbado et Koné eux mêmes fussent Ivoiriens) et prenant en compte les masses wahhabites des différentes régions de Côte d'Ivoire.

Peu après, le groupé Koné fit savoir qu'il entendait aussi gérer la mosquée Rahma - depuis la fermeture de la mosquée, ce groupe avait construit un abri en bois adjacent alors que les autres s'étaient dispersés dans les diverses mosquées de la ville. Koné réussit dans un premier temps à convaincre le maire d'Adjamé que le terrain de la mosquée était en fait la propriété privée de l'épouse de l'imam révoqué.¹⁴⁴ Puis ce fut au tour de Gbado de revenir à la charge en brandissant de nouveau le problème de la nationalité des fidèles. Dans une lettre adressée directement au président Houphouët-Boigny, il écrivait :

"comme suite la destitution de notre Imâm, n'est qu'une question de racisme (sic), les Ivoiriens Musulmans Orthodoxes, ne doivent pas dir (sic), que la mosquée leurs (sic) appartiennent (sic). Le prix de la construction de la Mosquée, en question s'élève à 54.000.000 de francs CFA. Les Maliens, les Voltaïques, les Guinéens et les Nigériens ont investis (sic) une somme de 49.000.000 de francs (sic) la participation des Ivoiriens Orthodoxes est de 5.000.000 de francs CFA après avoir arriver (sic) à une solution meilleure rendre justice selon le Coran, et l'adiss (sic) du prophète Mohamed Sâlâ-lâ houaliou Wâsâlam".¹⁴⁵

Gaoussou Diabaté fut conduit à réagir à ces affirmations sur un ton nationaliste :

"C'est ainsi qu'il {Koné} n'a pas hésité se croyant tout permis de s'attaquer à l'honneur de toute la Côte d'Ivoire en disant que la participation des ivoiriens dans la construction de leur propre mosquée qui a coûté 50 millions n'a été que d'un million de francs CFA¹⁴⁶ seulement. C'est une insulte à l'adresse de notre pays, un défi dont je me permets de relever (sic). Ceux qui croient à cela ne sont-ils pas anti-ivoiriens que ceux qui le disent ? (sic)

Mr. le Ministre, nous ne savons où ces renégats veulent en venir. Ils relèvent la liste de 50 mosquées en Côte d'Ivoire, sur la terre ivoirienne et qui seraient dirigées par des Imam (sic) ivoiriens notamment par des ressortissants d'Odienné, et demandent au Président de la République d'intervenir en vue de leur laisser la direction de la seule mosquée qu'ils ont construite à Abidjan".¹⁴⁷

Le contrôle de la mosquée signifiait la possibilité de collecter la *zakat* et d'autres cotisations, un droit que s'était déjà en partie arrogé le clan Koné. Selon le groupe Koum/Diabaté, l'argent était surtout récolté auprès de ressortissants africains étrangers et servait à payer des "mercenaires" pour venir assister aux réunions ainsi qu'à corrompre des ministres pour assurer la protection de Traoré.¹⁴⁸ La réaction du groupe Koné fut de reprendre les accusations de subversion formulées à son encontre pour les

¹⁴³ Archives MI, procès-verbal de l'assemblée générale constituante (sic) de l'AMOCI, 17 mai 1981.

¹⁴⁴ Archives MI, lettre de Gaoussou Diabaté au Ministre de l'Intérieur, 8 juin 1981.

¹⁴⁵ Archives MI, lettre d'Issa Gbado au Président de la République, 27 juin 1981. Gbado menaçait même de révéler des noms d'imams dont la situation était irrégulière si la destitution de Traoré devait être maintenue.

¹⁴⁶ Deux versions circulaient quant au coût exact de la mosquée, Gbado parlant de 54 millions de F CFA et Koné de 50 millions.

¹⁴⁷ Archives MI, lettre de Gaoussou Diabaté au Ministre de l'Intérieur, 8 juin 1981.

¹⁴⁸ Ibid.

rediriger contre le camp adverse. C'est ainsi que Gbado informa le Ministre de l'Intérieur que Moustapha Doumbia était prétendument payé par une colonie arabe établie au Ghana et que Lamine Kaba était payé par le Niger, leurs deux salaires provenant en fin de compte de la Libye (aucune autre source d'information ne confirme ces dires). Gbado en concluait :

"Nous soupçonnons, sans erreur, qu'à travers ces deux Professeurs, un mouvement en dehors de la Côte d'Ivoire tire sur la ficelle pour distabiliser (sic) nos Mosquées. Sinon, il n'y a pas de raison valable pour que ces deux professeurs se démenent activement pour envenimer des affaires banales rien que pour destituer l'Imam."¹⁴⁹

A partir de là, les allégations semblent s'être déplacées dans le domaine de l'imaginaire, dans une pure perspective de diabolisation de l'ennemi. C'est dans ce contexte que le Ministre de l'Intérieur décida de prendre l'initiative en invitant les deux parties à se rencontrer dans le bureau de son directeur de Cabinet. Ce fut la première de quatre rencontres organisées en 1981 par le Ministre pour essayer de trouver une solution au problème de l'AMOCI. Au cours de la réunion du 26 juin, il fut demandé aux deux camps de présenter un nombre égal de candidats pour le renouvellement du comité en charge des litiges, prévu par les statuts de l'association, ainsi que de suggérer un nom, en dehors de celui de Traoré, pour remplacer provisoirement l'imam contesté en vue de la réouverture de la mosquée pour le prochain Ramadan.¹⁵⁰ Quand fut venu le jour de la présentation de ces candidats le 8 juillet, la réunion achoppa sur la désignation d'un nouvel imam. Le groupe Koum proposa Kabiné Koné, alors imam d'une mosquée sunnite d'Abobo, mais le groupe Koné refusa de donner tout autre nom que celui d'Ibrahim Traoré, répétant que sa destitution était illégitime parce que décidée par une minorité sans tenir compte de l'avis des masses qui avaient foi en leur imam. Les remontrances du représentant du ministère n'y changèrent rien, jusqu'à ce qu'un délégué du groupe Koum fasse savoir que son camp était prêt à donner toute latitude à la faction Koné pour désigner un nouvel imam et sortir de l'impasse. Il précisa même qu'"en principe l'Imamat doit être confié à un autochtone, non à un étranger, mais (...) en raison des circonstances actuelles, {son} groupe acceptera{it} toute personne apte à remplir les fonctions d'imam".¹⁵¹ Le compromis fut finalement accepté par la faction Koné et après une interruption, celle-ci fit savoir que son choix s'était porté sur Bakary Koné. C'était un jeune-homme de 21 ans originaire de Grand-Bassam où il était étudiant coranique. La surprise fut complète. Lamine Kaba récusait la nomination sous prétexte que Koné ne remplissait pas les critères d'âge et d'expérience pour le poste. Kaba se justifiait en mentionnant un cas unique dans le Coran où un jeune garçon de 12 ans avait été nommé imam, mais c'était parce qu'il était la personne la plus instruite de sa tribu. Or Bakary Koné n'était qu'un étudiant et qui plus est, sur le point de rejoindre l'Arabie Saoudite pour y poursuivre sa formation. Abdurahmane Koné déclara tout baliverne : que le jeune homme avait plus de 16 ans, l'âge minimum requis ; qu'il avait de l'expérience pour avoir déjà conduit des prières dans une mosquée de quartier ; et qu'il n'avait pas l'intention de quitter le pays. De guerre lasse, le clan Koum finit par accepter Bakary Koné. Kabiné Koné fut donc désigné comme son adjoint et la réouverture de la mosquée prévue prochainement. Un congrès de l'AMOCI devait aussi être convoqué sous peu.¹⁵²

Ces mesures n'apaisèrent en rien la situation à la mosquée, surtout que le clan Koné était persuadé que le Ministère de l'Intérieur s'était rangé du côté de l'autre

¹⁴⁹ Archives MI, lettre d'Issa Gbado au Ministre de l'Intérieur, 29 juin 1981.

¹⁵⁰ Archives MI, procès-verbal de la réunion du 26 juin 1981 au Ministère de l'Intérieur.

¹⁵¹ Archives MI, procès-verbal de la réunion du 8 juillet 1981 au Ministère de l'Intérieur.

¹⁵² Ibid.

groupe. Une nouvelle rencontre eut lieu au ministère le 26 août au cours de laquelle les deux parties furent sermonnées pour leur incapacité à coopérer. Le clan Koné refusa ensuite de signer les résolutions du jour.¹⁵³ Une dernière réunion le 10 septembre en présence du ministre de l'Intérieur et de Mamadou Coulibaly n'ayant apporté aucune amélioration, la mosquée Rahma fut fermée de nouveau et l'AMOCI suspendue pour un temps indéterminé.¹⁵⁴

Les deux groupes prirent alors des directions divergentes à la suite de ce verdict. Les leaders du camp Koné semblent avoir progressivement rallié les rangs de l'UCM, qui après une période d'assoupissement avait repris du poil de la bête comme instrument d'opposition au CSI. Quant au camp Yao Koum, il se défit lentement. Aboubacar Fofana avait définitivement abandonné le wahhabisme, ses bras étant "tombés". Yao Koum lui-même était alors malade - il mourut en 1983. Le temps passant, il apparût que seul Gaoussou Diabaté représentait encore l'ancien bureau depuis son lieu de résidence à Anyama.

Telle était la situation quand en décembre 1981, Bakary Koné quitta la Côte d'Ivoire pour l'Arabie Saoudite. Une nouvelle réunion fut organisée au ministère de l'Intérieur le 21 janvier 1982 qui conclut au remplacement de l'imam absent par Kabiné Koné.¹⁵⁵ La mosquée devait être réouverte sous peu et le clan Koné avait l'initiative pour nommer un nouvel adjoint. Le 12 mars, la mosquée Rahma fut réouverte en présence des forces de police. Le lendemain, Gbado et un groupe d'agitateurs attaquèrent l'imam en exercice.¹⁵⁶ Diabaté se plaignit comme quoi le clan Koné refusait Kabiné Koné seulement parce qu'il était Ivoirien. Le Ministère convoqua tout le monde pour une rencontre supplémentaire le 29 juillet mais le groupe Koné refusa de participer.¹⁵⁷ De sérieuses mises en garde furent adressées à Abdurahmane Koné et Ibrahim Traoré, qui continuait toujours à diriger les prières sous l'abri en bois. Ce dernier fut même menacé d'expulsion - un pasteur de l'Eglise pentecôtiste venait juste de subir ce sort - mais aucune mesure ne fut prise.¹⁵⁸ Le ministère de l'Intérieur alla jusqu'à déplorer l'apathie du ministère de la Sécurité intérieure tandis que Gaoussou Diabaté était persuadé que le clan Koné graissait la pâte à des responsables-clé. En août 1982, la mosquée fut de nouveau fermée et les clés confiées à l'administration. Plusieurs tentatives de réconciliation initiées par un leader sunnite de Bamako puis le CSI échouèrent lamentablement en 1983. La dispute de l'AMOCI se retrouvait embourbée dans un complet cul-de-sac. En 1984, les portes de la mosquée Rahma furent brisées et le lieu de culte réouvert clandestinement, ce qui provoqua de nouvelles bagarres. Des scellés furent donc affixés à la porte.¹⁵⁹ Par la suite, le mouvement wahhabite se trouva plongé dans l'ombre la plus complète pendant deux ans.

La sortie de l'impasse fut finalement provoquée par le ministère de l'Intérieur qui s'ingénia à orchestrer une réconciliation définitive entre frères ennemis de l'AMOCI en 1986. Les 6 et 7 juin, le ministre de l'Intérieur en personne reçut les orthodoxes en présence des grands imams d'Abidjan auxquels il fut demandé conseil. Ces derniers tombèrent d'accord sur le fait que le Coran conseillait aux musulmans de s'entendre entre eux et qu'un imam fauteur pouvait néanmoins continuer à bénéficier de la confiance de sa communauté. Le ministre trancha alors le litige en prononçant le

¹⁵³ Archives MI, procès-verbal de la réunion du 26 août 1981 au Ministère de l'Intérieur.

¹⁵⁴ Archives MI, note récapitulative du Ministère de l'Intérieur, 18 septembre 1981.

¹⁵⁵ Archives MI, procès-verbal de la réunion du 21 janvier 1982 au Ministère de l'Intérieur. L'AMOCI restait suspendue.

¹⁵⁶ Archives MI, lettre de Kabiné Koné au Ministre de l'Intérieur, 14 mars 1982.

¹⁵⁷ Archives MI, ordre du jour pour la réunion du 29 juillet 1981 préparé par le Ministère de l'Intérieur ; lettre de Gaoussou Diabaté au Ministre de l'Intérieur, 4 août 1982.

¹⁵⁸ Archives MI, note du Ministre de l'Intérieur, 7 octobre 1982.

¹⁵⁹ Archives MI, note du Ministre de l'Intérieur, 29 mars 1984.

renouvellement de la nomination d'Ibrahim Traoré au poste d'imam de la mosquée Rahma. Tous les participants finirent pas accepter l'arrangement. Gaoussou Diabaté eut même ces termes candides comme quoi "cette conclusion, il l'avait souhaitée dans ses prières ; quelque soit le verdict, s'était-il dit, il fallait s'aligner, car la décision du Ministre serait celle de Dieu".¹⁶⁰ Ainsi prenait fin cette controverse vieille de cinq ans avec l'apparente victoire écrasante d'un camp sur l'autre. A l'occasion du mois de Ramadan le 9 juin, une grande prière des orthodoxes célébra ensuite leur réconciliation à la station de bus d'Adjamé Nord-Est. Subséquemment, un document préparé un an plus tôt par des théologiens musulmans présentés comme neutres et contresigné par les principaux représentants des deux groupes adverses fut représenté au Ministère pour sceller légalement la réconciliation. Deux formulaires plus ou moins équivalents avaient été produits, en arabe et en français (voir annexe 3).¹⁶¹ Il y était expliqué que deux missionnaires arabes de l'université islamique de Médine étaient venus spécialement d'Arabie Saoudite à Abidjan et qu'ils avaient consulté les leaders de la communauté wahhabite pendant dix jours avant d'atteindre l'arrangement en question. Dans la version arabe figuraient les noms complets des deux arbitres, révélant qu'ils étaient originaires de Shangiti, ce qui signifie sans doute qu'ils étaient en fait Mauritanien. L'accord stipulait que l'imam Ibrahim Traoré devait se repentir des fautes commises à la Mecque, à l'origine de toute la controverse, et que tous les frères musulmans devaient le pardonner et se pardonner entre eux. Traoré reprit donc son poste et Adama Koné, qui avait été son adjoint en 1981, fut aussi maintenu en place. Le 15 juillet, la police retira les scellés apposés à la porte de la mosquée Rahma et l'AMOCI fut de nouveau autorisée à fonctionner.¹⁶²

Nous manquons d'information sur ce qu'il advint de l'AMOCI immédiatement après que ces mesures furent prises, mais apparemment au moins deux des membres fondateurs, Gaoussou Diabaté et Adama Koné, occupaient toujours des postes clé au sein de l'association. Aucun congrès ne fut organisé jusqu'en 1994, ce qui rend compte en partie du flou qui prévalut un temps autour de l'association après cinq années de complète interruption de travail. Extérieurement, aucun changement réel ne semble donc avoir été introduit par rapport à la situation d'avant le litige. Ceci nuancerait l'idée d'une victoire écrasante du groupe opposé au camp Diabaté. A vrai dire, ni Issa Gbado ni Abdurahmane Koné n'étaient des membres actifs de l'association wahhabite en 1996. Peut-être avaient-ils investi leurs énergies ailleurs ; nous savons au moins pour Gbado qu'il était devenu une figure importante de l'UCM et d'une association affiliée au CSI de démarcheurs pour le pèlerinage à la Mecque. En 1996, Adama Koné était de fait l'imam en exercice de la mosquée Rahma (en raison de l'âge avancé et de la maladie de Traoré) et le vrai dirigeant de l'association (le président officiel, un Malien du nom d'Ibrahim Kanté, étant trop pris par ses affaires au marché d'Adjamé pour assumer véritablement ses fonctions). Cet état des choses laisse à penser que les forces en action et les questions en jeu au moment de la dispute de 1981-86 s'étaient évanouies ou n'étaient peut être seulement plus pertinentes quand fut enterrée la hache de guerre en 1986.

Qu'est-ce qui provoqua donc et alimenta véritablement la polémique de l'AMOCI ? Qu'est-ce qui la rendit si violente là où l'apparente pomme de discorde avait l'air plutôt futile et n'être qu'un prétexte pour aborder indirectement d'autres questions plus sensibles sur lesquelles la communauté wahhabite d'Abidjan était divisée ? Il ne fait aucun doute que ces questions, quelque-elles furent, avaient une importance centrale

¹⁶⁰ Archives MI, procès-verbal de la réunion des 6-7 juin 1986 au Ministère de l'Intérieur.

¹⁶¹ Archives MI, documents en français et en arabe en date du 23 juin 1985 (voir annexe 3).

¹⁶² Archives MI, divers documents issus du Ministère de la Sécurité intérieure et transmis au Ministre de l'Intérieur, 28 août 1986.

dans la vie des orthodoxes à l'époque : sinon, comment expliquer que des musulmans partageant les mêmes croyances et rituels religieux risquèrent leur propre survie en tant que groupe après avoir tant lutté pour être précisément reconnus comme communauté distincte auprès des traditionalistes et des autorités publiques ? L'unité qu'ils percevaient être la leur dut être le fait d'un sentiment vraiment très fort puisqu'aucun groupe ne prit l'initiative de faire scission et de construire une nouvelle mosquée comme cela arrive généralement dans les cas de contestation d'imams. Répondre à ces interrogations est tâche ardue et l'interprétation ci-après que nous esquissons de l'affaire n'est qu'exploratoire et ne prétend en rien en couvrir toutes les facettes. Notre analyse met l'accent sur deux niveaux principaux dans la crise, à savoir les espaces social et politique, tous deux à la fois réels et imaginaires, brèches ouvertes puis investies par les deux groupes adverses à l'occasion de la destitution de leur imam. L'on insistera aussi surtout sur le groupe Koné qui est le protagoniste le plus actif et le moins conventionnel du litige et qui représente un nouveau type d'acteur sur la scène wahhabite au cours de cette première moitié des années 1980.

Sur un plan social, la controverse peut être vue comme une rébellion populaire destinée à prendre le pouvoir des mains d'une minorité oligarchique (le bureau de l'AMOCI de 1976), soit pour établir un système plus démocratique soit plutôt pour imposer un nouveau leadership auquel la masse pourrait s'identifier. Le vocabulaire même employé par les wahhabites insurgés fait parfois écho, de façon peut-être manipulée, à celui de mouvements religieux de libération. Dans sa première lettre à l'administration, Yao Koum ne s'y est pas trompé qui parle de "guerriers de l'Islam" après l'appel des têtes du clan Koné au *jihad* et à la "révolte".¹⁶³ Comme souligné par Abdurahmane Koné lui-même, toute la polémique se résumait en fait à la confrontation entre minorité délégitimisée et la majorité des fidèles. Tout se passe donc comme si les membres fondateurs de l'AMOCI s'étaient retrouvés débordés par une vague déferlante de nouveaux venus dans le mouvement ou dans l'association, ce qui atteste au passage du dynamisme du wahhabisme en milieu urbain abidjanais. Pour reprendre l'exclamation d'un des membres du camp Koné : "c'est grâce à notre imam que nos adeptes sont passés de 25 à des milliers. Il faut que le monde sache que l'Imâm {Traoré} a été élu par la masse orthodoxe. (...) Notre imam {est} l'imam du peuple orthodoxe".¹⁶⁴

L'idée d'un "peuple orthodoxe", réel ou imaginaire, apparemment défini par son opposition à une "élite orthodoxe", suggère que la compétition pour le leadership de l'AMOCI marque d'une certaine façon l'emprise grandissante des éléments les plus défavorisés au sein de la communauté wahhabite, à la manière d'un nouvel acteur social réclamant sa part de pouvoir et une plus grande marge d'expression. En d'autres termes, la dispute pourrait être lue comme la transcription d'un malaise voire peut-être d'un conflit social à l'échelle de la communauté orthodoxe. Il a déjà été dit que le profil social type des wahhabites d'Abidjan était celui de personnes économiquement modestes. Même les membres fondateurs de l'AMOCI n'étaient pas bien riches en 1976, quoi qu'il en soit dans le besoin. Se seraient-ils enrichis aux dépens de l'association ? Après tout, on peut se demander ce qu'ils ont fait des quêtes du vendredi et des cômmissions au titre de l'AMOCI. Un membre du clan Koné se plaignait de leur égoïsme :

"Lorsqu'il n'y avait pas de bureau nous étions tous d'accord et nous avons pensé qu'en formant un Bureau on allait s'entendre plus, et s'organiser plus, mais les membres du Bureau se sont occupés de leur intérêt personnel".¹⁶⁵

¹⁶³ Archives MI, lettre de Yao Koum au Ministre d'Etat Auguste Denise, 6 mars 1981.

¹⁶⁴ Archives MI, procès-verbal de réunion par les membres de l'AMOCI {clan Koné}, 5 juillet 1981.

¹⁶⁵ Ibid.

Ce que l'on peut avancer avec quelque certitude, c'est que les nouveaux venus au wahhabisme à Abidjan après la création de l'AMOCI - ce sont eux qui ont fait basculer l'équilibre social de la communauté - étaient probablement des immigrés en majorité et des nouveaux convertis dans une moindre mesure. Les immigrés venaient à la fois des pays voisins et de la campagne et des petites villes ivoiriennes à la recherche de travail. Une partie d'entre eux se retrouvait sans doute régulièrement au chômage, et au cours des premières années faisant suite à leur arrivée, ils faisaient probablement partie des segments les plus défavorisés de la population urbaine. La dispute éclata à un moment où le rythme de l'immigration vers Abidjan était extrêmement élevé (le taux de croissance de la capitale entre 1978 et 1980 était de 10.6% par an en moyenne)¹⁶⁶ et où parallèlement, la crise économique commença à toucher la Côte d'Ivoire. Les immigrés, surtout internationaux, en furent les premiers affectés : l'immigration en effet chuta ensuite brusquement. Quant aux nouveaux convertis résidant à Adjamé et Abobo - souvent aussi des immigrés -, bien que nous ne disposions pas d'information de première main là-dessus, on peut supposer qu'ils ont rallié les rangs de l'Islam et du wahhabisme à la recherche de protection et de conseils spirituels dans le contexte d'un environnement perçu comme hostile. Tel était en effet le cas à l'époque pour les convertis ahmadis à Adjamé.¹⁶⁷ La précarité économique chronique des nouveaux venus wahhabites apparaît donc plus que probable. Il est stimulant de chercher à déchiffrer leur mécontentement dans des bribes telles que : "ils {les dirigeants de l'AMOCI} ont fait de notre association leur propriété privée".¹⁶⁸ Si l'on considère la situation extrêmement difficile du logement dans la capitale en général et dans le quartier d'Abobo sans urbanisation légale planifiée en particulier, il peut bien apparaître que ceux qui avaient accédé à quelque forme de propriété privée que ce soit puissent appartenir à une couche sociale plus favorisée. A l'inverse, Yao Koum raillait les membres du clan Koné qui étaient "organisés sous des baraques en bois {l'abri provisoire adjacent à la mosquée} dont la construction n'a pas été autorisée", faisant peut-être inconsciemment allusion à la vie dans les taudis.¹⁶⁹

Le clan Koné est souvent décrit dans les archives comme un "groupe d'agitateurs", ses membres étant qualifiés d'agents provocateurs, des palabreurs, d'irresponsables, de personnes irrespectueuses et agressives.¹⁷⁰ Le camp Koum/Diabaté les dénigrait plus encore, les taxant de délinquants, de "repris de justice" et de "droguez" ¹⁷¹ (sic). Dans une lettre qu'il adressa à Abdurahmane Koné, Yao Koum laissait libre cours à son profond mépris pour le nouveau comité auto-proclamé de l'AMOCI, disant :

"nous savons que ce comité se trouve à la tête des personnes recrutées à travers les banlieues (sic) d'Abidjan pour constituer ce que vous appelez majorité. Or dans l'Islam on ne tient pas compte de quantité mais de la qualité. C'est-à-dire des personnes pieuses et non des voleurs et des escrocs".¹⁷²

Le même dédain était exprimé par Diabaté quand il affirmait que les participants aux réunions du camp Koné n'étaient que des "mercenaires", là où l'on était

¹⁶⁶ Antoine, Dubresson et Manou-Savina, 1987, p. 46.

¹⁶⁷ Yacoob (1980 et 1986).

¹⁶⁸ Archives MI, procès-verbal de l'assemblée générale constituante (sic) de l'AMOCI, 17 mai 1981.

¹⁶⁹ Archives MI, lettre de Yao Koum à {Abdurahmane Koné}, 16 mai 1981.

¹⁷⁰ Voir par exemple archives MI, lettre de Moussa Comara, président du CSI, au Ministre de l'Intérieur, 22 août 1983.

¹⁷¹ Archives MI, lettre de Yao Koum au Ministre de l'Intérieur, 8 août 1981.

¹⁷² Archives MI, lettre de Yao Koum à {Abdurahmane Koné}, 16 mai 1981.

peut-être en présence de sincères wahhabites dépannés d'une obole, image qui suggère en tout cas la possible misère de certains partisans de ce groupe.¹⁷³

Les archives laissent également clairement transparaître le fait que les fidèles du camp Koné étaient soit faiblement instruits soit illétrés. Leurs leaders produisaient des lettres et des rapports en mauvais français, sans compter que leur comportement, surtout à l'égard des autorités administratives centrales, manquait de bonnes manières et de logique rationnelle. Ceci explique sans doute pourquoi la dispute prit une tournure populiste. Pour bien mettre l'accent sur la différence entre Ibrahim Traoré et Moustapha Doumbia qui le remplaça au début, Yao Koum écrivait à Abdurahmane Koné :

"Je vous fais savoir que notre honorable congrégation du 22 Mars 1981 a nommé El Hadj Moustapha Doumbia en remplacement de l'Imam déchu qui distribue des diplômes à tout venant alors que lui-même ne possède aucun certificat même d'études primaires élémentaires.

Non seulement notre nouvel Imam possède sa licence et un certificat attestant qu'il a suivi avec succès le stage d'imana (sic), il possède également un certificat de bonne conduite délivré par l'Université de Médine, certificat rarement délivré aux étudiants arabes".¹⁷⁴

Quant à la majorité des partisans du groupe Koné, leur ignorance générale était proclamée haut et fort par Issa Gbado en personne. Dans la lettre dans laquelle il accusait Doumbia et Kaba d'être soudoyés par la Libye, il écrivait encore :

"Ces deux professeurs font prévaloir leur connaissance en arabe pour imposer des lois arabes en Côte d'Ivoire. Or les lois arabes sont (sic) inapplicables en Côte d'Ivoire, car les Musulmans Ivoiriens sont en majorité illétrés en Islam".¹⁷⁵

Cet argument plutôt surprenant ne doit pas être interprété au niveau doctrinal (le clan Koné n'était pas à une contradiction près pour marquer sa farouche opposition au camp adverse) mais plutôt comme la continuation du conflit social traduit en terme d'éducation. On rappelle que Lamine Kaba et Aboubacar Fofana, les deux intellectuels du wahhabisme, avaient été l'objet d'aggressions verbales tout particulièrement dégradantes de la part de Gbado. C'est ainsi qu'en 1987, Ladjidi Sidibé, un journaliste au quotidien officiel national *Fraternité Matin* et qui se spécialisait en affaires musulmanes sans avoir jamais fait mystère de son soutien aux initiatives du nouveau mouvement réformiste-moderniste, dressait un portrait très négatif des wahhabites :

"Vous y {dans les villes} trouvez aussi des hommes barbus, qu'on appelle "wahhabiya". C'est l'islam de l'ignorance, de l'obscurantisme, l'islam intégriste. (...) à la faveur des voyages à la Mekke, des pèlerins africains ont constaté que là-bas, tout le monde croisait les bras. Et ils en ont déduit : "Puisque La Mekke est le lieu saint de l'islam, ce sont ses coutumes qui sont les bonnes". Ils sont aussi revenus avec l'enseignement de l'imam Wahhab. Mais c'est un enseignement mal digéré, qui est présenté par des gens peu instruits. C'est ce qui explique qu'ils soient braqués. Car habituellement les gens qui savent sont souples, compréhensifs, ils mettent des nuances et savent quelles concessions ils peuvent faire. Ce sont les ignorants qui sont rigides et fanatiques."¹⁷⁶

Sur un plan politique, la controverse wahhabite peut être vue comme une révolte multiforme exprimant l'insatisfaction populaire touchant à toutes sortes de maux affectant l'Etat et la société ivoirienne de l'époque. Nous ne prétendons pas que ceci constitue le cœur de la dispute, ni que l'on se trouve en fait en présence d'un conflit politique, car ce n'est pas le cas. Aucune des deux factions rivales ne prit clairement

¹⁷³ Archives MI, lettre de Gaoussou Diabaté au Ministre de l'Intérieur, 8 juin 1981.

¹⁷⁴ Archives MI, lettre de Yao Koum à {Abdurahmane Koné}, 16 mai 1981.

¹⁷⁵ Archives MI, lettre d'Issa Gbado au Ministre de l'Intérieur, 29 juin 1981.

¹⁷⁶ *Relations islamo-chrétiennes* (Abidjan), n° 47, mai 1986, pp. 3-4 (réimprimé in *Spiritus*, tome 28, n° 106, février 1987, pp. 41-45).

position sur les problèmes de nature politique soulevés subrepticement au cours de la brouille. Plus encore, elles n'hésitèrent pas à imiter platement les préjugés mêmes qu'elles condamnaient de manière déguisée sur un plan politique. Aussi l'interprétation esquissée ici doit-elle être située à un niveau plus imaginaire, à celui d'une sorte d'inconscient collectif. Elle prend sa source dans l'observation du fait que, au cours de la polémique, il se trouve que tous les maux et questions sensibles du jour furent discutés d'une certaine façon quoique souvent de manière indirecte, et étalés publiquement au grand jour. Les réformes politiques de la fin des années 1970 avaient tacitement reconnu une plus grande marge de liberté d'expression qu'auparavant, mais dans certaines limites. Toutes les critiques ne pouvaient être formulées ouvertement et le parti unique était encore assez fort pour s'assurer que la règle ne serait pas enfreinte. Dans ce contexte, des accusations voilées contre le gouvernement ivoirien mais déclamées à haute voix et même adressées directement aux plus hauts représentants de l'Etat, peuvent bien être vues comme un mélange de "transcription" privée et publique ("*private and public transcript*") pour reprendre la formulation et l'idée de James Scott.¹⁷⁷

La rébellion du clan Koné contre le vieux bureau de l'AMOCI est éclairée différemment en suivant cette approche. Quand ce groupe formula l'ardent désir de la majorité des fidèles de prendre les rênes de sa propre destinée des mains d'une minorité au pouvoir qui ne respectait même pas les règles écrites du jeu, il ne paraît pas complètement hasardeux de se demander si ceci ne refléterait pas la lassitude de la population concernée d'être soumise au règne d'un président inamovible et d'un parti imposé, non respectueux de l'article de la constitution définissant le pays comme une République démocratique. Un parallèle peut être tenté entre d'une part les membres fondateurs de l'association wahhabite et d'autre part le Père de la Nation ivoirienne et les cercles restreints du pouvoir. La structure associative de l'AMOCI, sans équivalent dans aucun groupement musulman traditionnel ou coutumier, était plus ou moins calquée sur celles d'organisations laïques de type occidental dont le modèle le plus omniprésent en Côte d'Ivoire était le PDCI-RDA lui-même. Aussi quand des wahhabites du camp Koné soutenaient-ils simplement au cours d'une réunion que "si le Bureau veut faire la pluie et le beau temps, {ils} ne seront pas d'accord"¹⁷⁸, ou réclamaient la tenue d'un congrès, ceci pouvait très bien s'entendre en arrière-plan comme le Bureau politique et le Congrès du PDCI-RDA, autour desquelles instances toute la vie du pays était en somme suspendue. Le wahhabisme n'était-il pas, ou même l'Islam en général, capable de conduire l'Afrique sur le chemin d'un futur meilleur, comme l'expliquait Gbado au cours de la nouvelle "assemblée constituante" de l'AMOCI dans un style pompeux rappelant l'idéologie officielle centrée sur l'horizon du développement ? :

"Certainement, depuis leur création, les religions ressemblent à des Edifices en chantier dont les Adeptes sont à la fois les Architectes, les Financiers, les Ouvriers. Un projet de création d'Association ayant pour objectif essentiel l'envoi de nos enfants à des grandes Ecoles d'Enseignements (sic) Arabes est sans doute un projet de formation d'Architectes de demain. Des personnes capables non seulement d'enseigner l'Arabe dans ses formes les plus essentielles, mais aussi et surtout des hommes capables d'œuvrer à l'Evolution de notre Pays et de l'Afrique entière".¹⁷⁹

Le problème de la moralité de la vie publique constitue une autre plaie discutée de manière bien moins déguisée au cours de la polémique. Il fut soulevé principalement par le clan Koum/Diabaté, peut-être au nom d'une certaine intégrité religieuse. L'imam

¹⁷⁷ Scott (1990).

¹⁷⁸ Archives MI, procès-verbal d'une réunion de l'AMOCI {clan Koné}, 8 mars 1981.

¹⁷⁹ Archives MI, procès-verbal de l'assemblée générale constituante (sic) de l'AMOCI, 17 mai 1981.

Traoré était ainsi accusé de diverses malversations, le camp Koné de détourner des fonds et d'offrir des pots-de-vin, et de façon plus significative, certains agents administratifs locaux et policiers ainsi que de hautes personnalités de l'Etat, d'être corrompus. Quand on a en tête l'exorbitante fortune d'Houphouët-Boigny¹⁸⁰, sa boutade "tout est question d'argent" en guise de conclusion au terme des "Journées du Dialogue" de 1978¹⁸¹, et ses explications sur le bon usage de l'argent en politique, à savoir : "Le budget de la Présidence de la République est de deux milliards de francs {CFA} (frais personnels et fonds politiques). Je ne suis pas égoïste. Pour moi, l'argent ne compte que par le bon usage qu'on en fait"¹⁸², il ne surprend guère qu'un opposant politique ivoirien ait pu s'indigner de ce que "la corruption par l'argent {se soit} installée dans le pays comme moyen privilégié de gouvernement".¹⁸³ Dans l'extrait ci-dessous tiré d'une lettre de Diabaté au Ministre de l'Intérieur, il ne fait guère de doute que l'incrimination du clan Koné soupçonné de soudoyer diverses personnalités, ternissait plus largement tout le système politique pour son accommodation aux pratiques de la corruption :

"J'ai l'honneur de vous faire connaître que depuis 2 ans nous ne savons pas où vont les centaines de milliers de francs CFA que les partisans de l'ex imam cotisent au cours des réunions pour faire échouer, disent-ils, les décisions prises ou en cours à l'égard de leur protégé.

Au cours d'une réunion tenue après la grande prière de Tabaskie, ils auraient, pour encourager les donateurs, déclaré que si l'ex imam continuait encore à présider les prières sans ennui (sic) malgré les interdictions ministérielles, que si les convocations lancées par le Ministre de l'Intérieur sont restées lettres mortes (sic), que *ce n'est pas seulement que la force qui prime le droit, mais l'argent aussi*.

Par là, Monsieur le Ministre, à mon humble avis, ils entendent donner aux sommes qu'ils encaissent, une autre destination que celle pour lesquelles elles étaient habituellement demandées."¹⁸⁴

Dans la même veine, Yao Koum avait aussi porté plainte auprès du même ministre du fait qu'Abdurahmane Koné collectait "des sommes importantes alléguant que cet argent {était} destiné aux ministres et aux hauts fonctionnaires {du} pays pour contrecarrer les projets et décisions prises à l'encontre de son protégé".¹⁸⁵ Quant aux protestations du groupe adverse vis-à-vis de l'administration, elles prirent une tournure différente. Koné avait féroce ment dénoncé le prétendu parti-pris de hauts responsables du ministère de l'Intérieur en faveur du clan Yao Koum, exigeant auprès du ministère de la Sécurité intérieure qu'ils soient déchargés de l'affaire (ces accusations ne semblent pas fondées).¹⁸⁶ Il réitéra aussi en de nombreuses occasions son grand mépris pour un ministère qui défendait la cause d'une minorité contre la majorité, exprimant encore ce dédain par un comportement mêlant défiance et désobéissance. Le fait qu'aucune sanction ne fut prise contre les leaders de ce camp provocateur qui eut même gain de cause en fin de compte, laisse toutefois à penser qu'ils devaient bénéficier du soutien tacite de certaines personnes au sein même de l'administration et de la police. Il a été décrit plus tôt comment le groupe des partisans de Koum s'était placé dès le début des hostilités sous l'aile protectrice de l'administration centrale avec le ministère de l'Intérieur, démarche legaliste qui explique comment cette faction fut ensuite perçue comme détentrice de la légitimité officielle. A l'inverse, le groupe des partisans de Koné avait noué des relations privilégiées avec les autorités municipales d'Adjamé et

¹⁸⁰ Voir par exemple Bayart, 1989, p. 121.

¹⁸¹ Bakary Akin, 1992, p. 259.

¹⁸² Bayart, 1989, p. 105.

¹⁸³ Amondji, 1986, p. 91.

¹⁸⁴ Archives MI, lettre de Gaoussou Diabaté au Ministre de l'Intérieur, 14 octobre 1982. C'est nous qui soulignons.

¹⁸⁵ Archives MI, lettre de Gaoussou Diabaté au Ministre de l'Intérieur, 8 juin 1981.

¹⁸⁶ Archives MI, lettre d'Abdurahmane Koné au chef de l'administration territoriale du Ministère de l'Intérieur, 6 août 1981.

les forces de police, en faisant une faction soutenue parallèlement mais de façon officieuse au sein de l'appareil d'Etat. Les orthodoxes auraient donc réussi à manipuler les failles du système politico-administratif en place. Ceci expliquerait d'une part l'incapacité de la machine publique à régler le conflit en dépit de ses nombreuses tentatives et de son pouvoir discrétionnaire et d'autre part la façon dont les deux factions wahhabites se sont finalement neutralisées réciproquement.

La dispute souleva également le problème du racisme vis-à-vis des étrangers. La plupart d'entre eux étaient des immigrés et leur défense fut prise en charge par le groupe Koné. On imagine facilement que les tensions entre Ivoiriens et ressortissants étrangers dont nous avons discuté précédemment à propos des querelles entre wahhabites et traditionnalistes s'étaient encore aggravées du fait de la crise économique. Comme il arrive généralement dans ce genre de situation, les étrangers furent stigmatisés par la population autochtone soudain soumise à un rétrécissement sans précédent du marché de l'emploi, et ce d'autant plus que les immigrés, du fait même de leur statut, étaient principalement engagés dans l'économie informelle, donc seulement indirectement concernés par les réductions de salaire dans la fonction publique et par la dévaluation de la monnaie. En outre, le groupe Koné avait encore brandi le spectre de complots contre le régime ivoirien, prétendument concoctés par des puissances étrangères. Quand Gbado affirmait sans fondement et dans le seul but de discréditer tout le camp Koum que les intellectuels de la faction adverse étaient des agents libyens, il touchait de plein fouet un sujet devenu extrêmement sensible à l'époque. On peut même imaginer qu'il se faisait ainsi fort de ridiculiser la peur panique du gouvernement ou à l'inverse de dénoncer l'instrumentalisation de cette prétendue menace par le pouvoir dans le but de mettre un frein aux activités islamiques dans le pays. Dans les marges d'un rapport de 1981 rédigé par le ministère de l'Intérieur, une note manuscrite conseille de "veiller aux activités des musulmans qui reçoivent des ordres de l'extérieur".¹⁸⁷ De fait, la manipulation de cette peur avait déjà permis à plusieurs reprises au gouvernement ivoirien de faire rentrer dans le rang diverses associations musulmanes, et ce scénario devait se reproduire au milieu des années 1980. Des menaces réelles ou fantomatiques en provenance de la Libye et de l'Iran et la peur générale d'une intrusion arabe en Côte d'Ivoire avaient alors conduit pour un temps le CSI à un retrait forcé de la scène publique.¹⁸⁸

Cette interprétation de type socio-politique de la crise de l'AMOCI a immanquablement ses limites. Elle met bien en lumière néanmoins le développement que connut la controverse, qui ne se limite pas à ses seuls éléments de départ, ainsi que le sérieux de l'affaire en général, qui ne frappe pas l'œil à première vue. Tout se passe donc comme si cette polémique offrait à certains segments de la société musulmane, marginalisés et sans voix politique (principalement en fait les étrangers et les illétrés), un canal d'expression pour articuler une rage multiforme à la manière une hydre et qui est projetée à l'encontre des autorités à la fois islamiques et gouvernementales. Pour reprendre une idée formulée entre autres par Christian Coulon, l'Islam, pris comme référence ultime de tous les musulmans, fut à la fois utilisé par le camp Yao Koum pour défendre l'autorité et par le clan Abdurahmane Koné pour résister contre elle et se rebeller, sans réel projet alternatif.¹⁸⁹

On notera finalement que parallèlement à la crise de l'AMOCI, au cours des années 1981-82, d'autres conflits divisèrent également d'autres associations islamiques de Côte d'Ivoire, reflet d'une compétition accentuée dans une mouvance musulmane en

¹⁸⁷ Archives MI, note du Ministère de l'Intérieur, 3 juin 1981.

¹⁸⁸ Voir par exemple *Jeune Afrique*, 27 octobre - 9 novembre 1994. Ce constat ressort également clairement de plusieurs entretiens que nous avons eu avec diverses personnalités musulmanes d'Abidjan.

¹⁸⁹ Coulon (1983).

croissance numérique constante.¹⁹⁰ Sans entrer dans les détails, tous ces conflits avaient à voir avec un problème de leadership et opposèrent des factions concurrentes lancées dans la course aux présidences de leurs organisations respectives. Des wahhabites des deux clans participèrent même, quoique de façon non proéminente, dans le conflit opposant les démarcheurs pour le pèlerinage à la Mecque à l'association nationale en charge d'organiser ce même pèlerinage. La concordance de ces événements dans le contexte politique particulier du début des années 1980, nous fait penser que ces querelles devaient être aussi foncièrement politiciennes. C'est là très probablement une autre facette du conflit de l'AMOCI, le clan Koné pouvant représenter un groupe populiste sous une direction affairiste, connectée à certains réseaux de pouvoir, et qui a cherché à tirer profit du contexte religieux pour tenter d'exercer une quelconque influence.

ÉVOLUTION RÉCENTE DU WAHHABISME ET ÉMERGENCE D'UNE ATTITUDE PLUS COOPÉRATIVE À L'ÉGARD DE LA COMMUNAUTE MUSULMANE IVOIRIENNE (v. 1986-1996)

A la suite de la fermeture de la mosquée Rahma en 1981 qui avait servi d'unique mosquée du vendredi aux orthodoxes d'Abidjan depuis 1976, certains wahhabites se replièrent sur la mosquée Baoulé à Adjamé mais la vaste majorité de la communauté se dispersa sur les diverses mosquées de quartier à travers la capitale, renouant ainsi contact au quotidien avec les autres musulmans. Avec le temps, les communautés wahhabites qui étaient donc plus ou moins dispersées, commencèrent à construire de nouveaux lieux de culte sunnites là où elles avaient élu résidence. Comme un grand imam réformiste-moderniste nous le confiait, "la fermeture de la mosquée Rahma a joué un rôle indirect dans l'émulation de la construction de mosquées sunnites en Abidjan".¹⁹¹ En 1996, on comptait au moins 13 mosquées du vendredi d'obédience sunnite, sans parler des petites, contre cinq en 1978. Six étaient situées à Abobo, la commune dans laquelle la communauté wahhabite reste toujours la plus concentrée à Abidjan, deux à Adjamé, deux à Treichville, une à Attécoubé, une à Yopougon et une à Marcory.¹⁹²

L'un des centres culturels wahhabites qui se développa indépendamment après la suspension de l'AMOCI était le "Centre d'appel islamique", ancienne "Fondation islamique Oumar Touré", situé au cœur de Treichville, sur l'Avenue 21, à proximité du petit marché. Le fondateur, Oumar Touré, était un Dioula originaire de Marrabadiassa, dans la région de Bouaké. Il avait débarqué à Abidjan pendant la seconde guerre mondiale pour rejoindre sa famille et poursuivre ses activités commerciales, devenant ultérieurement un riche marchand.¹⁹³ Ce n'est qu'à compter du début des années 1970 qu'il devint plus sensible au message de l'Islam par le truchement de jeunes prédicateurs réformistes dont l'approche doctrinale était plus séduisante et moins rébarbative que celle des sermons des imams traditionnels. Après avoir accompli le pèlerinage à la Mecque en 1979, il décida de consacrer une partie de son temps et de sa fortune pour œuvrer aux progrès de l'Islam. Aux alentours de 1982, il ouvrit à ses frais une école et une bibliothèque islamiques, faisant appel à Tidjane Bâ pour s'occuper des

¹⁹⁰ Archives MI, dossiers sur l'"Association des enseignants coraniques de Côte d'Ivoire", l'"Association musulmane pour l'organisation du pèlerinage à la Mecque", le CSI et l'UCM.

¹⁹¹ Entretien avec Cissé Djiguiba, Cocody/Aghien-Abidjan, 7 October 1996.

¹⁹² Entretien avec Souleymane Cissé de l'AMSCI, Adjamé-Abidjan, 2 October 1996.

¹⁹³ Entretien avec Oumar Touré, Treichville-Abidjan, 24 août 1996. Nos informations sur le Centre d'appel islamique sont tirées de cette interview et de plusieurs autres visites au centre où nous avons été accueillies par différentes personnes.

classes. Comme déjà évoqué précédemment, Tidjane Bâ est un Cheikh tidjani d'origine maraboutique prestigieuse et qui collaborait étroitement à l'époque avec Lamine Kaba et Aboubacar Fofana dans diverses activités éducatives religieuses. Il est aussi l'auteur d'un livre en arabe niant toute pertinence dogmatique à la querelle des "bras croisés"/"bras ballants".¹⁹⁴ La dispute était alors vive et Oumar Touré décida finalement de retourner à la Mecque en 1988 pour voir comment les gens y priaient. C'est ainsi qu'il revint wahhabite. Il en avait aussi profité pour nouer contact avec un mécène saoudien qui lui offrit de prendre en charge les salaires des professeurs ainsi que les factures d'eau et d'électricité de la medersa. A l'époque - Tidjane Bâ s'était retiré -, trois enseignants égyptiens furent ainsi affectés à l'école grâce au Saoudien. En 1996, la medersa avait neuf professeurs et environ 70 élèves. Parallèlement, au milieu des années 1980, un autre riche wahhabite de Treichville, Moustapha Maréna, avait aussi organisé quelques classes chez lui pour ses enfants et d'autres jeunes élèves en recrutant un professeur à titre privé.¹⁹⁵ Le profil social des wahhabites du vieux quartier commerçant de Treichville apparaît donc bien différent de celui des orthodoxes du nord d'Abidjan. D'un autre côté, dans une correspondance entre deux notabilités tidjani du quartier relative à l'ouverture d'une petite mosquée privée et au débat sur la désignation d'un nouvel imam, on pouvait lire que "80% des musulmans de Treichville sont Tidiacéistes (sic) (...) et entendent le rester"¹⁹⁶, affirmation dont la véracité est difficile à apprécier mais qui pourrait confirmer nos observations comme quoi le quartier serait demeuré le fief des traditionnalistes qu'il était historiquement. La communauté wahhabite serait donc clairement minoritaire à Treichville.

Vers 1990, Oumar Touré fit encore élever une petite mosquée sunnite dans l'enceinte du bâtiment de son centre culturel et nomma El Hadj Salia Bamba imam au moment de son retour définitif en Côte d'Ivoire. Ce dernier était le fils d'un grand imam de la mosquée Dioula, Issiaka Bamba, et avait passé près de 30 ans en Arabie Saoudite.¹⁹⁷ Grâce à sa position et à ses antécédents, Salia Bamba joue de nos jours un rôle central dans la vie de la petite communauté wahhabite de Treichville, rendant des services non seulement au titre d'imam pour la célébration des mariages et des enterrements, mais encore remplissant la fonction d'une sorte de juge islamique sunnite, s'occupant des cas de divorce, d'héritage et de toute une gamme de problèmes, traités à titre privé, la loi ivoirienne ne reconnaissant aucune législation religieuse ou coutumière.

Comme pour les nouvelles mosquées sunnites, depuis la suspension de l'AMOCI, plusieurs associations wahhabites locales et régionales se sont créées en Côte d'Ivoire. Nous ne disposons malheureusement sur ces dernières que de bribes d'informations. Pour la seule ville de Bouaké, d'après un jeune informateur, au moins trois associations auraient vu le jour successivement.¹⁹⁸ La plus ancienne d'entre elles serait l'"Association pour le maintien de la Sunna" (*Jamiyat Adal al-Sunna*), dirigée par un certain Fadiga ; on la disait plutôt inactive en 1996. La création de la deuxième association, l'"Association pour la compréhension de l'Islam" (*Jamiyat al-Tuwiyyat al-Islamiyya*), présidée par Adama Touré, remonterait à il y a 10 ans. La seule organisation dont nous ayons retrouvé la trace dans les archives est la troisième, à savoir l'"Association des musulmans sunnites Mohamadiya de Côte d'Ivoire", dont

¹⁹⁴ Nous n'avons malheureusement pas trouvé d'exemplaire de ce livre, Tidjane Bâ lui-même n'en n'ayant pas eu sous la main lors de nos visites chez lui.

¹⁹⁵ Archives MI, lettre de Lamine Fanny au Ministre de l'Intérieur, 4 mars 1985 (dossier sur l'"Association des enseignants coraniques de Côte d'Ivoire").

¹⁹⁶ Archives privées d'El Hadj Boubacar Sakho à Treichville-Abidjan, lettre d'El Hadj Oumar Madani Tall à Boubacar Sakho, n.d. {années 1980}.

¹⁹⁷ Entretien avec Salia Bamba, Treichville-Abidjan, 28 août 1996.

¹⁹⁸ Entretien avec Souleymane Cissé de l'AMSCI, Adjamé-Abidjan, 2 octobre 1996.

l'assemblée constituante s'était tenue à Bouaké en 1987 mais qui ne fut reconnue officiellement que le 16 août 1991.¹⁹⁹ Son président était Fadiga Ladji Anzoumana, un commerçant-transporteur né à Guiglo en 1930, et les principaux objectifs de l'association centrés sur l'éducation islamique : gérer la medersa Dar al-Hadith de Bouaké-Kamonoukro et d'autres écoles, former des professeurs et instruire le public musulman en général.²⁰⁰ Sur les 15 membres fondateurs, trois étaient enseignants à la medersa de Bouaké, tous formés en Arabie Saoudite.²⁰¹ El Hadj Mohamed Mohamed Idriss était aussi le directeur de l'institut. C'était un Malien né vers 1940. Il avait étudié à Gao (1948-60) et à l'université islamique de Médine (1960-68) avant d'enseigner à l'institut Dar al-Hadith de la Mecque (1969-71), puis dans une medersa de Gao (1971-72). Il débarqua en Côte d'Ivoire en 1973 et remplaça Mory Moussa après sa mort. El Hadj Seydou Koné était un enfant de Bouaké né en 1950 et qui étudia dans la medersa de la ville (1962-73) avant de poursuivre sa formation à Médine (1973-82). Quant à El Hadj Moustapha Sylla, il était né en 1956 à Boudepé en Côte d'Ivoire et avait successivement été élève à l'école coranique d'Akoupé (1963-69), à la medersa de Bouaké (1969-73) puis à Médine (1973-80). L'association Mohamadiya a ainsi tout l'air d'être l'héritière directe du wahhabisme tel qu'il se développa dans la région au cours de la période coloniale ainsi que d'avoir repris à son compte les fonctions de centre du réseau éducatif sunnite à travers le pays avec la Dar al-Hadith comme institution-mère. Son implantation en milieu marchand (tous les membres fondateurs non enseignants étaient commerçants) fait de la Mohamadiya un mouvement plus élitiste que le wahhabisme tel qu'il se développa à Abidjan et en Côte d'Ivoire méridionale, dont l'influence semble en conséquence ne s'être fait sentir que dans certains cercles privilégiés. En outre, en 1994, le représentant de la Ligue islamique mondiale pour toute la Côte d'Ivoire était un résident de Bouaké, El Hadj Mammoud Sylla, également un diplômé de l'université islamique de Médine.²⁰² Tout ceci laisse à croire que Bouaké de nos jours demeure le centre intellectuel wahhabite du pays. Pourtant, Adama Koné, sans nier l'importance de Bouaké, nous assurait qu'en termes d'initiatives sur le plan de l'organisation, Abidjan tenait toujours le haut du pavé, une situation qui reflète probablement la centralité tout à fait indéniable de la capitale en ce qui est des activités des réformistes-modernistes.²⁰³

Après que l'AMOCI fut de nouveau autorisée à fonctionner en 1986, cela prit quelques années à l'association pour se reconstituer. Ce ne fut que le 24 avril 1994 qu'un congrès fut tenu à Abidjan en présence de nombreux représentants venus des quatre coins du pays, le tout premier congrès de l'association en fait, qui marqua le renouvellement des activités de l'organisation. C'est à cette occasion que de jeunes intellectuels wahhabites firent remarquer à l'assemblée que le nom "orthodoxe" ne convenait guère, parce que pouvant prêter à confusion avec les orthodoxes chrétiens, aussi le nom de l'organisation fut-il changé à "Association des musulmans sunnites de Côte d'Ivoire" (AMSCI, ou *Jamiyat Ahl al-Sunna fi Kud-Yfouar/Sahal al-Adj*).²⁰⁴ Dans la pratique, il avait été fait usage du terme "sunnite" depuis longtemps mais il ne s'imposa définitivement qu'à cette occasion.²⁰⁵ L'AMOCI avait été une association nationale avec des sections régionales et locales, l'AMSCI devint une fédération

¹⁹⁹ Archives MI, décret n° 313/MIS/ATAP/AG/3 du Ministère de l'Intérieur, 16 août 1991.

²⁰⁰ Archives MI, statuts, 4 novembre 1987.

²⁰¹ Archives MI, enquêtes administratives, au préfet de Bouaké, 18 avril 1988. Toute l'information sur les membres fondateurs de l'association "Mohamadiya" est tirée des notices personnelles établies par ces enquêtes.

²⁰² *Fraternité Matin*, 17 août 1994.

²⁰³ Entretien avec Adama Koné, Adjamé-Abidjan, 5 octobre 1996.

²⁰⁴ Entretien avec Souleymane Cissé de l'AMSCI, Adjamé-Abidjan, 2 October 1996.

²⁰⁵ Delval mentionne déjà l'usage du nom "sunnite" en 1978 : Delval, 1980, p. 57.

regroupant une majorité d'associations et de communautés wahhabites qui avaient fleuri spontanément entre temps sur tout le territoire ivoirien. Il est intéressant de noter que toutes les associations de Bouaké refusèrent de se fédérer, préférant rester indépendantes.

L'association wahhabite nationale nouvelle formule semble être mieux organisée que sa version antérieure, mais nous manquons de recul pour évaluer son plus ou moins bon fonctionnement. Il est prévu dans les nouveaux statuts de convoquer une assemblée générale tous les trois ans pour l'élection du bureau exécutif et du président de l'AMSCI. Dans l'intervalle, des réunions informelles se tiennent tous les mercredis dans le local tout juste sorti de terre en 1996 et bien équipé qui doit désormais servir de siège à l'association, situé juste derrière la mosquée Rahma. Dans la foulée des efforts pour réorganiser le mouvement, les responsables de l'association s'évertuaient au début des années 1990 à lancer de nouvelles activités, manifestement inspirées par celles des réformistes-modernistes. Des "caravanes de *da'wa*" ou missions islamiques mobiles à but prosélyte, furent organisées dans plusieurs sites campagnards, suivant un modèle développé par l'association réformiste basée à Abidjan dénommée "Ligue des prédicateurs islamiques de Côte d'Ivoire" (LIPCI). L'organisation régulière de conférences et de séminaires de formation était aussi à l'étude. Un poste fut créé pour coordonner les différentes medersa-s sunnites du pays, mais rien n'avait encore été entrepris en 1996.²⁰⁶ L'AMSCI n'est pas étroitement connectée aux associations sunnites similaires des pays voisins, mais des contacts occasionnels ne sont pas inexistantes. Les leaders wahhabites ouest-africains ont pour beaucoup été formés dans les mêmes écoles de la sous-région ou du monde arabe, développant par suite des réseaux de relation, ce qui explique par exemple qu'ils assistaient aux assemblées générales de leurs associations respectives. L'on nous confia également que ce n'est que récemment que l'AMSCI développa des relations avec principalement deux pays arabes, l'Arabie Saoudite et le Koweït, qui commencèrent à fournir à l'association une assistance technique et financière. Une nouvelle génération de jeunes intellectuels wahhabites jouèrent un rôle central dans cette évolution, comme Salia Bamba et Moustapha Sy, originaire de Daloa et formé à Médine et qui gérait aussi une ONG à Abidjan dénommée "Patrimoine islamique", financée par les pays du Golfe.²⁰⁷

Depuis l'implosion interne de l'association orthodoxe, le radicalisme wahhabite et son sectarisme rigide vis-à-vis de la société musulmane ivoirienne en son entier se sont progressivement adoucis, au moins extérieurement. Le séparatisme wahhabite est une réalité toujours visible, mais les frontières entre les mondes sunnite et non-sunnite sont devenues plus floues, permettant des espaces de contact, au moins pour les hommes (les femmes vivent cloîtrées et ne sortent de chez elles que vêtues de longs voiles-tuniques noirs qui dissimulent leurs corps de la tête aux pieds sans divulguer leur regard). Ceci est à l'origine d'une attitude de plus en plus conciliante des wahhabites à l'égard des autres musulmans en général, au moins dans le cas d'Abidjan est-ce un constat indéniable. Des sunnites se retrouvent souvent à prier dans des mosquées non-wahhabites, surtout pendant la journée pour ceux qui travaillent dans des quartiers à faible concentration de lieux de culte sunnites, et la position des bras des uns et des autres ne paraît poser absolument aucun problème. Un exemple évident de ce changement est à trouver à la grande mosquée wahhabite de Treichville, dite "mosquée Biafra" mais récemment renommée "*Masdjid Tewfiq*". L'imam en est un non-sunnite, le Malien El Hadj Zéid Wagué originaire de Nioro du Sahel - mais il nous a été précisé

²⁰⁶ Entretien avec Issiaka Diarrassouba, en charge des affaires éducatives au sein de l'AMSCI, Adjamé-Abidjan, 10 octobre 1996.

²⁰⁷ Entretien avec Adama Koné, Adjamé-Abidjan, 10 octobre 1996.

par contre que l'imam de cette mosquée doit être Malien ou Burkinabè.²⁰⁸ On est loin de l'époque où, en 1978, Yao Koum expliquait au Ministre de l'Intérieur qu'"obliger un musulman orthodoxe à prier derrière un musulman traditionnel, c'est le contraindre à renoncer purement et simplement à sa religion, c'est l'anéantir moralement".²⁰⁹ L'identité wahhabite est toujours bien marquée, mais de nombreux sunnites d'Abidjan ont maintenant tendance à se présenter simplement comme musulmans, au moins devant une étrangère. La plupart font aussi preuve d'une réelle solidarité avec la communauté musulmane quant à certains problèmes allant de la fixation des jours de fête en fonction du calendrier islamique et de la lune à la dénonciation des excès de la politique gouvernementale de l'"ivoirité". Cette dernière démentait de façon pernicieuse le fait que les étrangers, parfois installés en Côte d'Ivoire depuis des générations, mais aussi tacitement les Dioula ivoiriens assimilés à des musulmans étrangers puissent être de vrais enfants de la patrie, avec pour conséquence la mise en cause leurs droits politiques. Le gouvernement d'Henri Konan Bédié avait développé cette politique de manière tacticienne après la mort d'Houphouët-Boigny en 1993. Bien que mise quelque peu en sourdine dès après les élections générales de 1995, elle avait créé entre temps de profondes fractures dans la société.

Le remodelage de cette attitude des wahhabites à l'égard de la communauté musulmane ivoirienne s'inscrit dans le cadre de changements majeurs qu'a connu depuis 20-25 ans le champ islamique d'Abidjan et même de Côte d'Ivoire en général dans une certaine mesure, et ceci, sous la houlette d'un leadership réformiste-moderniste d'influence grandissante. Ce n'est pas le lieu de discuter ici de cette évolution extrêmement importante. Nous nous contenterons de préciser que ces changements ont été provoqués par une nouvelle génération d'intellectuels musulmans, parmi lesquels beaucoup avaient été formés à la fois dans le système scolaire ivoirien laïque et dans les universités du monde arabe. Ceux-ci mirent leurs efforts en commun pour présenter ensuite au public musulman la doctrine islamique d'une façon plus normative et moins "folklorique". La distinction qu'ils opéraient de sorte entre la coutume ou la tradition et ce qu'ils percevaient comme le cœur du message coranique n'était pas pour déplaire aux wahhabites. Mais les nouveaux intellectuels insistaient aussi fortement sur le besoin d'unité dans la communauté, dénonçant toutes formes d'exclusions, mettant l'accent sur les points de convergence plutôt que de divergence et refusant donc explicitement de tourner le dos aux élites musulmanes traditionnelles en particulier. Avec cela, la société musulmane ivoirienne était de plus en plus sensibilisée à ces questions grâce à un plus large accès à la radio et à la télévision et à une augmentation du nombre des pèlerins à la Mecque, des étudiants poursuivant leurs études dans le monde arabe et des hommes et femmes d'affaires visitant des pays musulmans. Ce contexte rend en partie compte du fait que cette société soit devenue plus réceptive qu'auparavant au message réformiste d'un Islam présenté en des termes plus standardisés et plus modernes. Les wahhabites et les non-wahhabites firent donc chacun la moitié du chemin pour se rencontrer et développer non seulement une tolérance réciproque mais aussi un certain degré de coopération. A la suite du progressif discrédit dans lequel tomba le CSI auprès du public musulman au terme d'incessantes querelles internes et de magouilles politiques, et bien que Gaoussou Diabaté en ait pris la tête de 1990 à 1991²¹⁰, l'AMSCI se joignit à une majorité d'autres associations et communautés musulmanes à travers le pays pour créer le 9 janvier 1993 une nouvelle fédération islamique nationale, le "Conseil national islamique" (CNI).

²⁰⁸ Entretien avec Zéid Wagué et des responsables du comité de gestion de la mosquée "Biafra", Treichville-Abidjan, 30 août 1996.

²⁰⁹ Archives MI, lettre de Yao Koum au Ministre de l'Intérieur, 10 juillet 1978.

²¹⁰ Archives MI, dossier sur le CSI.

Cette fédération, au sein de laquelle des wahhabites et des non-wahhabites de tous horizons doctrinaux coexistent et collaborent, est la quintessence de cette attitude de mutuelle accommodation.²¹¹ En cela, le contexte ivoirien apparaît bien différent de celui du Nigéria et d'autres pays ouest-africains, où les relations entre les sunnites et les autres musulmans sont toujours assez tendues.

Au terme de cette étude, la question se pose finalement de savoir comment le wahhabisme s'articule, dans l'espace islamique ivoirien, aux différentes formes d'islam dit traditionnel et au nouveau réformisme des deux dernières décennies. L'orthodoxie sunnite ne représenterait-elle pas historiquement comme une étape intermédiaire entre les deux sur le chemin de la modernisation et du changement social ? A cette question complexe, nous tenterons de répondre pas à pas, en privilégiant encore pour ce faire le contexte urbain d'Abidjan.

Considérons d'abord les positions réciproques du wahhabisme et de l'islam traditionnel sur l'échiquier musulman. On rappellera que l'islam traditionnel fut le premier à se frayer un chemin à Abidjan, transplanté sous ses diverses formes confrériques et régionales par les pionniers ayant migré vers le sud ivoirien au début de la période coloniale. Cette communauté d'immigrants reproduisait ainsi sans réelle adaptation au nouveau contexte local les diverses conceptions religieuses de leurs sociétés d'origine, encore imprégnées des contraintes sociologiques particulières à leurs traditions. Au fil du temps, le conservatisme (au sens d'imperméabilité au changement) dans lequel était entretenu cet islam, le rendit passablement sclérosé. A compter des années 1960, il n'attirait donc plus vraiment les jeunes générations mieux intégrées à l'économie urbaine, qui soit se désintéressèrent de la religion, soit s'orientèrent vers de nouvelles approches de l'Islam. Par ailleurs, ces communautés pionnières étaient originaires des régions septentrionales de Côte d'Ivoire et des territoires voisins du nord, islamisés de longue date : musulmanes depuis presque toujours, pour qui l'islam était une réalité allant de soi, elles ne se montrèrent guère concernées par le prosélytisme. C'est ainsi que l'on observe qu'aucun nouveau converti n'a occupé de position importante au sein de cette société, constat qui reflète probablement la relative absence de ce groupe en général, tenu peut-être dans un certain mépris ou sujet à indifférence. Ces communautés aux origines différentes étaient encore très profondément divisées entre elles, en conséquence de quoi elles étaient fort fragmentées. Longtemps ethno-centristes ou se définissant par une origine régionale restreinte, elles ne cherchaient guère à intégrer des nouveaux venus d'autres horizons, sans compter qu'au sein des communautés traditionnalistes d'origine ivoirienne se développa un certain racisme qui a pu prendre la forme d'un nationalisme virulent contre les étrangers. La combinaison de tous ces facteurs expliquerait donc pourquoi nombre d'immigrés et de nouveaux convertis se sont tournés, en situation d'insécurité généralisée, vers le wahhabisme et non vers l'islam maraboutique, qui rend pourtant des services dont ils auraient pu tirer profit dans leur quête de protection sociale et de conseils spirituels. L'islam wahhabite propose en effet une vision socialement libératrice et à même de souder une communauté "imaginaire", pour reprendre le mot de Benedict Anderson²¹², par delà toutes les différences d'origine de ses membres, qu'elles soient claniques, ethniques, régionales, nationales, sociales, religieuses ou autres. En outre, il se trouve que les communautés traditionnalistes étaient surtout concentrées sur Treichville, et dans une moindre mesure sur Adjamé, ne s'étant pas développées à Abobo, quartier plus récent, où l'islam traditionnel n'a donc jamais représenté de vraie alternative aux autres voies (les traditionnalistes sont également absents de Cocody, fief des réformistes-modernistes). Tous ces éléments rendent

²¹¹ Se référer par exemple au quotidien *Le Monde*, 15 avril 1994.

²¹² Anderson (1983).

comptent à leur tour du fait que le wahhabisme, dont l'expansion à Abidjan est dans une large mesure une résultante sociale de l'immigration, ait été progressivement dominé par des populations de basses extractions sociales sur un plan démographique alors qu'il s'était développé historiquement en zone de savane comme une idéologie bourgeoise. Il n'est pas convaincant d'invoquer ici l'assistance arabe ou saoudienne comme facteur d'attraction pour les défavorisés, celle-ci ayant été assez maigre au total.

Les élites wahhabites ont en partie perdu le contrôle du mouvement orthodoxe dans les années 1980 en raison non seulement de leur débordement par une masse peu instruite aux porte-paroles tenaces, mais encore du fait de leur propre faiblesse. Les élites intellectuelles étaient en effet très minoritaires sur Abidjan et en Côte d'Ivoire méridionale, les déficiences du système éducatif n'ayant pas permis l'élargissement de ce groupe. Cette situation s'est ressentie sur le wahhabisme, qui faute d'être régénéré et redynamisé de l'intérieur, s'est finalement sclérosé à son tour, et ce, par manque de nouvelles têtes pensantes prêtes à affronter les défis de l'époque. Les nouvelles générations de jeunes éduqués se sont par la suite détournées du wahhabisme. En outre, la conjugaison de la suspension de l'AMOCI et du ralentissement du rythme de l'immigration a eu pour effet d'enclencher plus avant la perte de terrain du wahhabisme au profit d'autres formes d'Islam, la mobilité religieuse étant une expérience bien ancrée de la vie abidjanaise. En somme, il apparaît clairement que de nos jours, le wahhabisme n'a plus le vent en poupe à Abidjan, et probablement même dans toute la Côte d'Ivoire. Les jeunes diplômés des universités arabes et saoudiennes par exemple ne rallient plus le wahhabisme à leur retour mais les rangs de l'élite réformiste-moderniste grandissent. Un nombre croissant de nouveaux convertis de toutes origines sociales rejoignent aussi le nouveau réformisme. Ainsi en va-t-il des femmes, qui sont plus engagées que jamais auparavant pour contribuer aux progrès de l'Islam dans le pays. On peut soupçonner la réticence de toutes ces personnes à embrasser le ritualisme rigide du wahhabisme - bras croisés, barbe et habits particuliers pour les hommes, voile-tunique pour les femmes, heures de prière décalées, etc - et son mode de vie austère en général. Mais plus significativement, une démarcation visible s'est tracée entre wahhabisme et nouveau réformisme sur le plan social. Alors que le premier est toujours largement confiné aux quartiers les plus pauvres d'Abidjan, la stratégie du deuxième visait à recruter principalement des cadres et intellectuels musulmans - à savoir des personnes d'une part maîtrisant et le savoir occidental et le savoir islamique et d'autre part bien insérées dans l'économie moderne -, d'où l'implantation frappante du nouveau réformisme dans les quartiers nantis de la capitale comme Cocody-la Riviera. En dépit du fait que l'élite réformiste accueille en son sein de nombreux étrangers, on peut aussi se demander si son influence croissante indiquerait la poursuite d'un certain processus d'ivoirisation du mouvement islamique en Côte d'Ivoire.

Reste que le wahhabisme en Côte d'Ivoire a véritablement contribué au fil du temps à sensibiliser une population musulmane croissante au message d'un islam modernisé. Ce fut le premier mouvement dans le pays à mettre l'accent sur la nécessité de libérer l'Islam du joug de la tradition, de réformer l'éducation islamique pour répondre aux besoins de l'époque moderne ou d'utiliser les langues locales à côté de l'arabe dans les sermons pour que les fidèles puissent comprendre directement le message coranique. Comme l'écrit un musulman ivoirien étudiant en France, "ces wahabia sont au départ de la reformulation de l'identité islamique actuelle en Côte d'Ivoire".²¹³ On pourrait presque dire que la conception de l'Islam de type réformiste-moderniste qui prévaut aujourd'hui est comme le reflet d'un message wahhabite qui serait plus conciliant à l'égard de la société locale. Les nouveaux réformistes ont en effet tiré la leçon des échecs du mouvement orthodoxe, préconisant désormais l'unité de

²¹³ Bamba, 1990, p. 15.

la communauté dans un contexte de pluralisme islamique. Mais il ne fait finalement guère de doute que c'est le nouveau réformisme qui a relevé le défi de pousser plus avant la modernisation de la mouvance islamique dans le pays, notamment en termes d'organisation communautaire et d'efforts de communication. Face à cela, le modernisme des sunnites apparaît aujourd'hui tout relatif. L'on peut donc soutenir que le wahhabisme représente schématiquement une étape historique du mouvement réformiste tel qu'il a été formulé et reformulé en Côte d'Ivoire au cours de ce dernier demi-siècle.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABBAKAR, Mahamat Hassan, 1992, *Un Tchadien à l'aventure*, Paris, L'Harmattan, Bibliothèque Peiresc n° 9.
- ANDERSON, Benedict, 1983, *Imagined Communities, Reflexions on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres et New-York, Verso.
- AMONDJI, Marcel, 1986, *Côte d'Ivoire. Le PDCI et la vie politique de 1944 à 1985*, Paris, L'Harmattan.
- AMSELLE, Jean-Loup, 1985, "Le Wahabisme à Bamako (1945-1985)", *Canadian Journal of African Studies*, vol. 19, n° 2, pp. 345-357.
- ANTOINE, Philippe, DUBRESSON, Alain et MANOU-SAVINA, Annie, 1987, *Abidjan "côté cours", Pour comprendre la question de l'habitat*, Paris, Editions de l'ORSTOM et Karthala.
- ANTOINE, Philippe et HERRY, Claude, 1982, *Enquête démographique à passages répétés, Agglomération d'Abidjan*, République de Côte d'Ivoire, Ministère du Plan et de l'Industrie, Direction de la Statistique, en collaboration avec l'ORSTOM, Centre de Petit-Bassam.
- BAKARY AKIN, Tessy D., 1992, *La démocratie par le haut en Côte d'Ivoire*, Paris, L'Harmattan.
- BAMBA, Amara, 1990, "Minorités musulmanes en Afrique Noire, Le cas de la Côte d'Ivoire", *Le Musulman*, n° 11, 15 Juin-15 septembre, pp. 12-18.
- BAYART, Jean-François, 1989, *L'Etat en Afrique, La politique du ventre*, Paris, Fayart.
- BRENNER, Louis, 1993, "Constructing Muslim Identities in Mali", in L. Brenner (ed.), *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 59-78.
- BEYRIES, Gouverneur, 1956, *L'Islam au Soudan français*, Document du CHEAM n° 2940.
- CARDAIRE, Marcel, 1954, *L'Islam et le terroir africain*, Koulouba (Mali), Imprimerie du Gouvernement.
- CHEAM, 1966, *Carte des Religions de l'Afrique de l'Ouest, Notice et statistiques*, Paris.
- COHEN, Michael A., 1974, *Urban Policy and Political Conflict in Africa, A Study of the Ivory Coast*, Chicago, The University of Chicago Press.
- CONSTANTIN, François, et COULON, Christian, 1979, "Espace islamique et espace politique dans les relations entre l'Afrique du Nord et l'Afrique noire", *Annuaire de l'Afrique du Nord* 1978, Paris, Editions du CNRS, pp. 171-211.
- COULON, Christian, 1983, *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire. Religion et contre-culture*, Paris, Karthala.
- CUOQ, Joseph, 1975, *Les Musulmans en Afrique*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- DELVAL, Raymond, 1980, *Les musulmans d'Abidjan*, Paris, Cahiers du CHEAM n° 10 (ronéotypé).
- 1981, "Aspects de l'islam sur la côte de Guinée", *Sociétés africaines, monde arabe et culture islamique*, mémoires du CERMAA n° 1 (INALCO), pp. 179-203.
- DIABATÉ, Henriette et KODJO, Léonard, 1991, *Notre Abidjan "toujours plus haut"*, Mairie d'Abidjan, Ivoire Media.
- DIARRA, Samba, 1997, *Les faux complots d'Houphouët-Boigny, Fracture dans le destin d'une nation* (préface de Bernard Dadié), Paris, Karthala.
- DUBRESSON, Alain, 1997, "Abidjan : From the public making of a modern city to urban management of a metropolis", in C. Rakodi (ed.), *The Urban Challenge in Africa : Growth and Management of its Large Cities*, Tokyo, New-York et Paris, United Nations University Press.
- FROELICH, Jean-Claude, 1962, *Les Musulmans d'Afrique noire*, Paris, Editions de l'Orante.
- HAÏDARA, Ismail, 1988, *L'Islam en Côte d'Ivoire et les pèlerins ivoiriens jusqu'en 1986*, thèse de doctorat d'Etat es-lettres et sciences humaines, Paris, EHESS, 2 vol.
- HAYNES, Jeff, 1996, *Religion and Politics in Africa*, Nairobi et Londres, East African Educational Publishers Ltd and Zed Books.
- HISKETT, Mervyn, 1980, "The 'Community of Grace' and its Opponents, the 'Rejecters' : a Debate about Theology and Mysticism in Muslim West Africa with Special Reference to its Hausa Expression", *African Language Studies*, n° 17, pp. 99-140.
- HOCK, Carsten, 1998, *"Muslimische Gemeinschaft und Staatliche Autorität in der Republik Mali seit 1960"* (tr. "La formation de la communauté musulmane et l'autorité nationale dans la République du Mali depuis 1960"), thèse de doctorat en préparation à l'Université de Bayreuth, Département Islam en Afrique, sous la direction de J. M. Abun Nasr.
- KABA, Lansiné, 1974, *The Wahhabiyya: Islamic Reform and Politics in French West Africa*, Evanston, Northwestern University Press.
- LABAZÉE, Pascal, 1993, "Les échanges entre le Mali, le Burkina Faso et le nord de la Côte d'Ivoire", in P. Labazée et E. Grégoire (eds.), *Grands commerçants d'Afrique de l'Ouest. Logiques et pratiques d'un groupe d'hommes d'affaires contemporains*, Paris, Karthala et ORSTOM, pp. 125-173.
- LAUNAY, Robert, 1982, *Traders without Trade*, Cambridge, Cambridge University Press.
- 1992, *Beyond the Stream. Islam and Society in a West African Town*, Berkeley, University of California Press.

- LEBLANC, Marie-Nathalie, 1996, "Etre Dioula à Bouaké ou, comment transiger divers référents identitaires. Notes de retour de terrain", *Bulletin du GIDIS-CI* (ORSTOM, Abidjan, Centre de Petit-Bassam), n° 14, décembre, pp. 59-73.
- LECOMTE, Robert, 1953, *L'Islamisation du cercle de Séguéla*, Document du CHEAM, n° 2178.
- LEVZION, Nehemia, 1986, "Rural and Urban Islam in West Africa : An Introductory Essay", *Asian and African Studies*, 20, pp. 7-26.
- LEWIS, Barbara, 1970, *The Transporter's Association of the Ivory Coast. Ethnicity, Occupational Specialization and National Integration*, Ph.D. thesis, Evanston, Northwestern University.
- MARGUERAT, Yves, 1981-82, "Des ethnies et des villes. Analyse des migrations vers les villes de Côte d'Ivoire", *Cahiers ORSTOM, Série Sciences-Humaines*, vol. 18, n° 3, pp. 303-340.
- MOREAU, Luc, 1982, *Africains musulmans*, Paris et Abidjan, Présence africaine et Inadès.
- Recensement général de la population 1975, 1977*, République de Côte d'Ivoire, Comité national du recensement, Ministère de l'Economie et des Finances, Direction de la Statistique (chapitre 3, "Ethnies et Nationalités").
- SCOTT, James, 1990, *Domination and the Arts of Resistance, Hidden Transcripts*, New Haven et Londres, Yale University Press.
- SIRIEX, Paul-Henri, 1986, *Houphouët-Boigny ou la sagesse africaine*, Abidjan et Paris, Les Nouvelles Editions Africaines et Nathan Afrique.
- TRIAUD, Jean-Louis, 1971, *La pénétration de l'Islam en Côte d'Ivoire. Notes et documents pour servir à l'histoire des Musulmans de Côte d'Ivoire méridionale (1900-1935)*, thèse de troisième cycle de l'Université de Paris I.
- 1986, "Abd al-Rahman l'Africain (1908-1957), pionnier et précurseur du wahhabisme au Mali", in O. Carré & P. Dumont (eds.), *Radicalismes islamiques*, Paris, L'Harmattan, vol. 2, pp. 162-80.
- TRIMMINGHAM, J. Spencer, 1959, *Islam in West Africa*, Oxford, Clarendon Press.
- WARMS, Richard, 1992, "Merchants, Muslims, and Wahhabiyya : The Elaboration of Islamic Identity in Sikasso, Mali", *Canadian Journal of African Studies*, vol. 26, n° 3, pp. 485-507.
- WOODS, Dwayne, 1994, "Élites, Ethnicity, and "Home Town" Associations in the Côte d'Ivoire: An Historical Analysis of State-Society Links", *Africa*, vol. 64, n° 4, pp. 465-483.
- YACOOB, May, 1980, *Ahmadiyya : Urban Adaptation to the Ivory Coast*, Ph.D. thesis, Boston University.
- 1986, "Ahmadiyya and Urbanization : Easing the Integration of Rural Women in Abidjan", *Asian and African Studies*, vol. 20, pp. 125-140.
- ZAHRER, Olivia, 1995, *Le Sunnisme au Mali : Impact social et passage au politique*, mémoire de DEA de Paris I en études africaines, option science politique, sous la direction de P. Marchesin.
- ZANOÛ, Benjamin and al., 1996, *Enquête ivoirienne sur les migrations et l'urbanisation, Séminaire de dissémination des résultats (Abidjan, 10-11 Octobre 1996)*, Abidjan, Institut National de la Statistique.
- ZOLBERG, Aristide, 1964, *One Party government in the Ivory Coast*, Princeton, Princeton University Press.

LISTE DES ANNEXES

- (1) Liste chronologique des disputes entre wahhabites et traditionnalistes s'étant produites en Côte d'Ivoire entre 1948 et 1988.
- (2) Circulaire n° 16/INT/AT/AG-1, issue par le Ministère de l'Intérieur le 3 mai 1977 (source : archives du Ministère de l'Intérieur).
- (3) Documents en français et en arabe scellant la réconciliation de la communauté orthodoxe d'Adjamé Nord-Est, 23 juin 1985 (source : archives du Ministère de l'Intérieur).

ANNEXE 1 :

Liste chronologique des disputes entre wahhabites et traditionnalistes s'étant produites en Côte d'Ivoire entre 1948 et 1988.

<i>Localité</i>	<i>Année</i>	<i>Remarques</i>
Séguéla et sa région	1948-49	Agressivité verbale
Bouaké	1952	Bagarres
Gagnoa	1956	Dissension
Sifié (région de Séguéla)	1957-59/64	Expulsion du leader wahhabite
Treichville-Abidjan	1958	Bagarres
Man	1959-62	Bagarres
Anyama	1968	Cas confiné à 9 Maliens
Tingréla	1969	Dissension
Danané	1972	Mosquée et medersa fermées
Kregbé (sous-préfecture d'Arrah)	1972	Cas rapidement résolu
Séguéla	1974	Dissension
Zouhan-Hounien	1974	Mosquée fermée
Korhogo	1975	Dissension
Lakota	1975	Bagarres
San Pédro	1974 ou 1975	Mosquée fermée
Cechi	1976	Expulsion de deux wahhabites voltaïques
Danané	1976	Réveil de la dissension, rapidement résolu
Divo	1976	Dissension
Zouhan-Hounien	1976-77	Division entre Guinéens
Bangolo (s/préf. de Man)	1977	Dissension
Bonon (s/préf. de Bouaflé)	1977	Dissension
Dahira (s/préf. d'Issia)	1977	Dissension au sein de la communauté mossi
Gagnoa	1977	Mosquée détruite
Gonaté (s/préf. de Daloa)	1977	Dissension
Mhapleu (s/préf. de Danané)	1977	Mosquée détruite
San Pédro	1977	Mosquée détruite
Téapleu (s/préf. de Zouhan-H.)	1977	Bagarres
		Mosquée fermée
Dabou	1979	Dissension
Finneu (s/préf. de Zouhan-H.)	1979	Mosquée détruite

Bonon	1983	Mosquée détruite
Agboville	1984	Division au sein de la Communauté nigériane Mosquée et medersa fermées
Koumassi-Abidjan	1985	Bagarres ; mosquée fermée
Kotoula (s/préf. d'Odienné)	1987-88	Dissension ; medersa fermée

ANNEXE 2 :

Circulaire n° 16/INT/AT/AG-1, issue par le Ministère de l'Intérieur le 3 mai 1977
(source : archives du Ministère de l'Intérieur).

ANNEXE 3 :

Documents en français et en arabe scellant la réconciliation de la communauté orthodoxe d'Adjamé Nord-Est, 23 juin 1985 (source : archives du Ministère de l'Intérieur).